

أثر الفلسفة
على فكر الإمام ابن تيمية
(عرض ونقد)

إعداد الدكتور

هـاني علي سليم طيلـون

أستـــاذ العقيـدة والفلسـفة المساعـــد

بكليـــة الدراسـات الإسلاميـة والعربية

للبـنـين بالقاهـرة ـ جـامعـة الأزهـــر



أثر الفلسفة على فكر الإمام ابن تيمية (عرض ونقد)

هاني علي سليم طيلون

تخصص العقيدة والفلسفة - قسم أصول الدين- كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنين بالقاهرة- جامعة الأزهر- مصر.

البريد الإلكتروني: hany.tailoun@gmail.com

الملخـــص:

يهدف هذا البحث إلى بيان مدى تأثر ابن تيمية بالفلســفة وموقفه منها، وقد اعتمدت فيه على المنهج التحليلي المقارن، وذلك بتحليل أقوال الإمام ابن تيمية ومقارنتها بأقوال الفلاســفة في كل مســألة لبيان مدى تأثره بأقوالهم، وقد اشــتمل هذا البحث على تمهيد، ومبحثين، أما التمهيد: فقد تحدثت فيه عن ترجمة الإمام ابن تيمية، وأما المبحث الأول: فتحدثت فيه عن موقف الإمام ابن تيمية من الفلســفة، والمبحث الثاني: اشــتمل على المسائل التي تأثر فيها الإمام ابن تيمية بالفلسفة، وقد اشتمل على خمسة مطالب: المطلب الأول: مسألة قيام الحوادث بذاته تعالى، والمطلب الثاني: مسألة وجود حوادث لا أول لها، والمطلب الثالث: مسألة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، والمطلب الرابع: مسألة مشكلة الكُليَّات، والمطلب الخامس: مسألة نقد المنطق، وقد توصلت من خلال هذه الدراســة إلى أن الإمام ابن تيمية قد اهتم بالفلســفة اهتمامًا كبيرًا، وكانت معرفته بها معرفة دقيقة وعميقة وموثقة، وأن عنايته واهتمامه بالفلسفة لم تكن مقصودة لذاتها، بل كان الغرض منها الرد على خصــومه، ومن ثم كان موقفه منها يتســم بنوع من التعقيد، فلم يرفضــها برمتها، ولم يقبلها بجملتها، وإنما اســتصــوب بعض علومها، ورفض بعضــها الآخر، كما توصلت من خلال هذه الدراســة أيضًــا إلى تأثر الإمام ابن تيمية بالفلســفة، فقد استفاد كثيرًا من الفلاسفة وتأثر بهم، ويُعد ابن مَلْكا من أعظم الفلاسفة تأثيرًا في الإمام ابن تيمية، حتى عدّه الإمام ابن تيمية من أقرب الفلاسفة إلى الحق.

الكلمات المفتاحية: أثر- ابن تيمية - الفلسفة - أدلة - موقف - المنطق - الحوادث.

The Impact of Philosophy upon *Imam* Ibn Taymia's Thinking An Exposition and Criticism

By: Hany Ali Saleem Tayloun
Majored in Creed and Philosophy
Department of Osoul Al- Deen
Faculty of Islamic and Arabic Studies for Men in Cairo
Azhar University

Abstract

This research traces Ibn Taymia's perception of philosophy and how far it influenced him. The research applies the comparative- analytical approach through analyzing Ibn Taymia's statements and comparing them with those of other philosophers regarding every issue to find out about their impact upon the Imam. The research includes a preamble, two chapters and a conclusion. The preamble introduces Ibn Taymia's biography whereas the first chapter exposes Ibn Taymia's stance on philosophy. The second chapter is dedicated to the issues which show Ibn Taymia's influence by philosophy and it includes five requirements: the first one studies the issue of causing the incidents to happen by His Almighty will. The second requirement studies the issue of the infinity of incidents whereas the third requirement highlights the relationship in between the effects and their causes. The fourth requirement tackles the issue of totalities while the fifth requirement displays the issue of criticizing the logic. By the end of the research, the researcher has drawn attention to the most outstanding findings of this research. For example, he has found out that Imam Ibn Taymia was greatly interested in philosophy as his knowledge of this academic science was profound, deep and documented. In addition, his interest in philosophy was not an end itself but his main objective was to be able to respond to his opponents. Hence, his conception of this science was a little bit complicated as he neither rejected philosophy nor accepted it totally. He approved some branches of this science and refused other ones. Another finding of this research is that Imam Ibn Taymia has benefited a lot from some philosophers and they influenced his thinking such as Ibn Malka, the philosopher who influenced him largely to the extent that Ibn Taymia considered him the closest one to truth.

Keywords: influence, Ibn Taymia, philosophy, evidence, stance, logic, incidents.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمــة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا ونبينا وحبيبنا وقدوتنا ومعلمنا محمدًا رسول الله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وكفى بالله شهيدًا، فاللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد ،،،

فإن الإمام ابن تيمية يمثل دورًا مهمًا من أدوار الثقافة العقلية في الإسلام، وهو دور يمتاز بالنقد والإحياء والتجديد، ولا شك أن إنتاجه الغزير المتنوع الذي شمل كل اهتمامات وعلوم عصره قابل لقراءات متباينة، متعارضة، لكل منها شرعيتها ووجاهتها.

ومن المعروف تاريخيًا أن الإمام ابن تيمية كان خصمًا للفلسفة، ولكنه ليس بالخصم الجاهل الذي لا يعرف ماذا يقول، بل هو خبير بالفلسفة وبمداخلها ومخارجها ومبادئها ومسائلها، وقد دون نقده للفلسفة وللمنطق في العديد من مؤلفاته، ورغم خصومته هذه للفلسفة، فهل كان فيلسوفًا؟ أو هل يحق لنا أن نعده فيلسوفًا.

ولعله من المفيد أن نوجه الأنظار منذ البداية إلى أن الإمام ابن تيمية لم يشتهر بلقب الفيلسوف، بل إن شهرته في زمانه وبعد مماته كانت موسومة بعدائه الصريح للفلاسفة، ومع ذلك فإن مؤلفاته قد حفلت بالعديد من اصطلاحات الفلاسفة والمباحث المنطقية، فقد كان يرى بأنه لا غضاضة في أن يستخدم الباحث المسلم هذه الاصطلاحات في سبيل إقناع أصحابها بالحق، لذلك فقد استخدمها وفق نسق نقدي رائع للفكر الفلسفي في الإسلام.

فقد نظر - رحمه الله- في الفلسفة نظرًا عميقًا، إذ إن كتبه تدل على سعة اطلاعه على المذاهب الفلسفية وتاريخها، وحسن تصويره لما يعرض للرد عليه من مذاهب الفلسفة، وطريقته في جودة الترتيب والتقسيم والتبيين والرد لا تخلو من أثر الفلسفة عليه، شأنه في ذلك شأن الإمام الغزالي الذي كان أكثر العلماء طعنًا في الفلسفة وصدًّا عنها، مع أن عقله

كان في أغلب الأمر عقلًا فلسفيًّا وكان أسلوبه في الجدل أسلوب الحكماء.

ومن ثم فإنه من الخطأ اتهام الإمام ابن تيمية بأنه لا يعرف الفلسفة، فمن يدرس -بتمعن- كتاباته في العقائد وردوده على الفلاسفة والمناطقة والمتكلمين، يخرج بانطباع قوي بأن الرجل كان من أكثر وأمهر علماء الإسلام اطلاعًا على الفلسفة.

وما دام الأمر كذلك فإنه لا يمكن لأي شخص أن يتعمق في دراسة مذهب فكري أو فلسفي دون أن يتأثر به من حيث يشعر أو لا يشعر، ولا بد أن يستفيد من دراسته تلك، فما الذي استفاده الإمام ابن تيمية من الفلسفة، وما الذي أخذه منها؟

هذا هو ما سنحاول الإجابة عنه من خلال هذا البحث، والذي جاء بعنوان: **أثر الفلسفة على فكر الإمام ابن تيمية (عرض ونقد)**، وقد اشتمل هذا البحث المتواضع على مقدمة وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

أما **التمهيد**: فقد تحدثت فيه عن ترجمة الإمام ابن تيمية، **وأما المبحث الأول**: فجاء بعنوان: موقف الإمام ابن تيمية من الفلسفة، **والمبحث الثاني**: جاء بعنوان: المسائل التي تأثر فيها الإمام ابن تيمية بالفلسفة، وقد اشتمل على خمسة مطالب: المطلب الأول: مسألة قيام الحوادث بذاته تعالى، والمطلب الثاني: مسألة وجود حوادث لا أول لها، والمطلب الثالث: مسألة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، والمطلب الرابع: مسألة مشكلة الكُليَّات، والمطلب الخامس: مسألة نقد المنطق.

وأما الخاتمة: فذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال موضوع البحث.

تمهيد

ترجمة الإمام ابن تيمية

- **اسمه ونسبه ولقبه**:

هو شــيخ الإســلام تَقِيُّ الدين أبو العباسِ أحمد بن عبد الحليم بن عبد الســلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله تَيْمِيَّةَ الحَرَّانِيُّ.

لقبه: لُقِّب بشــيخ الإســلام، وبابن تيمية، وغالبًا ما يُجمع بينهما فيقال: شــيخ الإســلام ابن تيمية، وذكر مترجموه أقوالاً في ســبب تلقيبه بهذا، فقيل: إن جده محمدًا كانت أمه تســمى (تيمية)، وكانت واعظة، فنسـب إليها، وعرف به، وقيل: إن جده محمد بن الخضـر حج على درب تيماء، فرأى هناك طفلة، فلما رجع وجد امرأته قد ولدت بنتًا له فقال: يا تيمية، يا تيمية، فلقب بذلك [١].

ـ مولده ونشأته:

ولد رحمه الله بـــحَرّانَ (وهي بلدة صـغيرة تقع الآن في تركيا) يوم الاثنين العاشـر أو الثاني عشـر من ربيع الأول سـنة ٦٦١هــ، ولما بلغ من العمر سبع سـنين انتقل مع والده وأهل بيته إلى دمشــق واســتوطنها، بســبب هجوم التتار على بلده حران وما حولها، واســتيلائهم عليها، وكانت دمشق آنذاك مركزًا علميًا مزدهرًا، فتلقى العلم فيها.

وقد نشـأ - رحمه الله- في بيت علم ودين وأدب، فأسـرته معروفة بالعِلم والصـلاح، إذ إنهم يتوارثون العلم فيما بينهم، فأبوه كان من كبار العلماء في وقته، وصـار شـيخ حران وحاكمها وخطيبها، ثم لما انتقل إلى دمشـــق درس ووعظ بجامع دمشـــق، وأما جده فكان من العلماء الأعلام، ومن كبار الفقهاء وأعيان الفضــلاء، ولشــيخ الإســلام ابن تيمية ثلاثة من الإخوة، اشتهروا بالعلم والفضل.

وقد تربى شــيخ الإســلام ابن تيمية في كنف والده، فتلقى عنه العلم وعن غيره من شــيوخ

---

(١) انظر: البداية والنهاية: ابن كثير، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، جـــ١٤، ص١٥٦، والعقود الدرية من مناقب شـيخ الإسـلام أحمد بن تيمية: شـمس الدين أحمد بن عبد الهادي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكاتب العربي، بيروت، ص١٨، وتذكرة الحفاظ: شـــمس الدين الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، جـ٤، ص١٩٢.

عصــره، فحفظ القرآن وأقبل على دراســة الحديث والفقه والأصــول والتفســير والعربية والمنطق، ولم يقتصــر على التلقي عن المعاصــرين له، بل اتجه إلى مؤلفات من ســبقه من العلماء حفظا واطلاعًا، وقد ســاعده على ذلك ما كان يتمتع به من ذاكرة وقادة، وســرعة حافظة، وعلو همة، وبيئة صالحة تشجع على العلم وتعين عليه [١].

شيوخه: إن نفْسًــا عملاقة كنفس الإمام ابن تيمية، تُنبئ عن تعدُّد مناهِل المعرفة، وتنوُّع روافد أصــول العلم التي تلقَّى ثقافتَه ومعرفته من خلالها، وهذا بدوره يؤكِّد أن الإمام ابن تيمية قد تلقى العلم على أيدي كثيرٍ من الشــيوخ، وتعددُ الشــيوخ راجعٌ إلى تعدُّد روافده، وتنوع العلوم التي درسَها، والمعارف التي تلقَّاها، وسأقتصر هنا على ذكر بعض المشاهير من شيوخه وهم:

- زين العابدين أبو العباس: أحمد بن عبد الدايم بن نعمة المقدسي (٥٧٥- ٦٦٨هـ) كان من شيــوخ الحنابلة في وقتــه، مــؤرخ، أديب، عالــم بالحديــث، استفاد منه الإمام ابن تيمية في الحديث [٢].

- شــمس الدين أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدســي (٥٩٧- ٦٨٢هـ)، فقيه، أصولي، محدث، أخذ عنه الإمام ابن تيمية الحديث والفقه والأصول [٣].

- شرف الدين بن القواس محمد بن عبد المنعم بن عبد الله الدمشقي (٦٠٢- ٦٨٢هــ) كان محدثًا متميزا، سمع منه الإمام ابن تيمية الحديث [٤].

(١) انظر: العبر في خبر من غبر: شــمس الدين الذهبي، تحقيق: محمد الســعيد بن بســيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، جـ٣، ص٣٤٩، وذيل طبقات الحنابلة: ابن رجب الحنبلي، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م، جـ٤، ص١٨٦، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط١، ١٤٠٦هــــ، ١٩٨٦م، جــــ٨، ص١٤٣، والنجوم الزاهرة في ملوك مصــر والقاهرة: جمال الدين يوســف بن تغري، دار الكتب، مصر، جـ٧، ص٣٥٩.

(٢) شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي، مرجع سابق، جــ٧، ص٥٦٧، وفوات الوفيات: محمد بن شاكر بن أحمد الملقب بصلاح الدين، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، جـ١، ١٩٧٣م، ص٨١.

(٣) ذيل طبقات الحنابلة: ابن رجب الحنبلي، مرجع سابق، جـ٤، ص١٧٤.

(٤) شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي، مرجع سابق، جـ٧، ص٦٦٣.

- جمال الدين بن الصيرفي: يحيي بن أبي منصور بن أبي الفتح بن رافع الحراني الحنبلي (٥٨٣- ٦٧٨هـ) فقيه، محدث، سمع منه الإمام ابن تيمية الحديث [١].

- فخر الدين أبو الحسن: علي بن أحمد بن عبد الواحد السعدي المقدسي، المعروف بابن البخاري (٥٩٥-٦٩٠هـ) كان عالمًا فقيهًا، زاهدًا، عابدًا، يقول عنه شيخ الإسلام ابن تيمية:" ينشرح صدري إذا دخل ابن البخاري بيني وبين رسول الله ﷺ- في الحديث "[٢].

- زين الدين أبو البركات: المنجا بن عثمان بن أسعد بن المنجا الدمشقي (٦٣١-٦٩٥هـ)، انتهت إليه رئاسة المذهب الحنبلي بالشام في وقته، أخذ عنه الإمام ابن تيمية الفقه [٣].

- شمس الدين: أبو عبد الله محمد بن عبد القوي، بن بدران المقدسي (٦٠٣- ٦٩٩هـ)، الفقيه المحدِّث النَّحْويُّ، قرأ عليه الإمام ابن تيمية العربية [٤].

تلاميذه: إن شخصية كشخصية الإمام ابن تيمية لا بد وأن يكون لها آثارٌ بارزة، لهذا فقد تأثَّر به وبمنهاجه الكثيرُ، كما لازمه كثيرون، وتتلمذوا على يديه، بحيث أصبح الواحدُ منهم بعد ذلك إمامًا في فنِّه، ومشكاةً يضيء للآخرين بما أُوتي من فَهْم ثاقب، وعلمٍ غزير، ومن هؤلاء التلاميذ:

- ابن قيم الجوزية (٦٩١هـ-٧٥١هـ) الفقيه المعروف، صاحب النونية المشهورة، وزاد المعاد، وغيرها من مصنفات يطول ذكرها.

- ابن كثير الدمشقي (٧٠١هـ- ٧٧٤هـ) صاحب التفسير المشهور، وكتاب البداية والنهاية في التاريخ، وغيرها.

---

(١) التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول: أبو الطيب محمد صديق خان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، ص٢٤٢، وذيل طبقات الحنابلة: ابن رجب البغدادي، مرجع سابق، جـ٤، ص٤٩٣.

(٢) التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول: أبو الطيب محمد صديق خان، مرجع سابق، ص٢٤٦، والأعلام: خير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م، جـ٤، ص٢٥٧.

(٣) ذيل طبقات الحنابلة: ابن رجب الحنبلي، مرجع سابق، جـ٤، ص٢٧١.

(٤) المرجع السابق، جـ٤، ص٣٠٨، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي، مرجع سابق، جـ٧، ص٧٨٩.

- شـمس الدين الذهبي (٦٧٣هــــ-٧٤٨هــــ) المحدث، صـاحب سـير أعلام النبلاء، وتاريخ الإسلام.

- جمال الدين المزي (٦٥٤هــ-٧٤٢هــ) صاحب تهذيب الكمال، أحد أهم الكتب التي يعتمد عليها علماء الحديث.

- محمد بن مُفلِح المقدسي (٧٠٨هــ-٧٦٣هــ)، كتابه الفروع من الكتب المعتمدة عند فقهاء المذهب الحنبلي، وله كتب أخرى.

- أحمد بن الحسن، المعروف بـ ابن قاضي الجبل (٦٩٣هـ-٧٧١هـ) له عدد من المصنفات في الفقه وأصوله، وكان مُنَاظِرًا بارعًا.

- ابن رجب الحنبلي (٧٣٦هـ-٧٩٥هـ) صاحب فتح الباري شرح صحيح البخاري، وله رسائل معروفة مشهورة، وغيرهم الكثير والكثير من الذين حملوا عِلمَه، وسلَكوا منهاجَه [١].

ـ مؤلفاته:

خلف الإمام ابن تيمية وراءه ثروة هائلة، وتراثًا نفيسًـــا، بحيث يتعســـر، بل يتعذر علينا إحصــاؤه واســتقصــاؤه على وجه التحديد والضـبط، فقد ذكر العلماء أن من الصـعوبة بمكان حصر مؤلفات الإمام ابن تيمية.

قال الحافظ البزار - رحمه الله-:" وأما مؤلفاته ومصـــنفاته، فإنها أكثر من أن أقدر على إحصائها أو يحضرني جملة أسمائها، بل هذا لا يقدر عليه - غالبًا- أحد، لأنها كثيرة جدًا"[٢].

وقال الحافظ ابن رجب الحنبلي رحمه الله:" وأما تصـــانيفه رحمه الله فهي أشــهر من أن تذكر، وأعرف من أن تنكر، سارت مسير الشمس في الأقطار، وامتلأت بها البلاد والأمصار، قد جاوزت حدّ الكثرة، فلا يمكن أحد حصرها، ولا يتسع هذا المكان لعدّ المعروف منها، ولا ذكرها "[٣].

(١) التصــوف بين الغزالي و ابن تيمية: عبد الفتاح محمد سـيد، دار الوفاء، المنصــورة، ط١، ١٤٢٠هــــ، ٢٠٠٠م، ص١٩١.

(٢) الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية: عمرُ بن عليِّ البزَّارُ، تحقيق: زهير الشــاويش، المكتب الإســلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ، ص٢٣.

(٣) ذيل طبقات الحنابلة: ابن رجب الحنبلي، مرجع سابق، جـ٤، ص٥٢٠.

ومن أبرز كتبه: الاستقامة، واقتضاء الصراط المستقيم، وبيان تلبيس الجهمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ودرء تعارض العقل والنقل، والصفدية، ومنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، والنبوات، والإيمان، والصارم المسلول عَلَى شاتم الرسول، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، وغيرها من الكتب الأخرى [١].

ـ أقوال العلماء فيه:

لقد أثنى كِبارُ علماء عصر الإمام ابن تيمية عليه، وأكثروا من ذلك، لِمَا لمسوه من جَمْعه بيْن القول والعمل، وبيْن الإمامة في الدِّين والزهد في الدنيا بزَخارِفِها، ولو أردنا استقصاء كل من أثنى عليه من علماء عصره، ومن أتى بعده، لما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، نظرًا لكثرة من أثنى عليه من علماء عصره، أو من أتى بعدهم، ولنقتبس بعضًا من تلك المشكاة:

قال الإمام الذهبي وهو من تلاميذه:" كان يتوقد ذكاء، وسماعاته من الحديث كثيرة، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ، ومعرفته بالتفسير إليها المُنْتَهى، وحفظه للحديث ورجاله وصحته وسقمه فما يلحق فيه، وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين - فضلا عن المذاهب الأربعة - فليس له فيه نظير، وأما معرفته بالملل والنحل والأصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيرًا، ومعرفته بالتاريخ والسير فعجب عجيب، وأما شجاعته وجهاده وإقدامه فأمر يتجاوز الوصف ويفوق النعت "[٢].

وقال عنه ابن رجب الحنبلي:" الإمام الفقيهُ، المجتهد المحدِّث، الحافِظ المفسِّر الأصولي، الزاهد، شيخ الإسلام، وعَلَم الأعلام، وشهرته تُغْني عن الإطناب في ذِكْره، والإسهاب في أمره"[٣].

(١) انظر: العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: شمس الدين بن عبد الهادي الدمشقي الحنبلي، مرجع سابق، ص٤٤.

(٢) الرد الوافر: أبو بكر محمد بن عبد الله شمس الدين، الشهير بابن ناصر الدين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٣هـ، ص٣٣.

(٣) ذيل طبقات الحنابلة: ابن رجب الحنبلي، مرجع سابق، جـ٤، ص٤٩٣.

وقال عنه الإمام الشوكاني:" شيْخ الإسلام، إمام الأئمَّة، المُجْتهد المُطلق "[1].

وسـئل ابن دقيق العيد بعد اجتماعه به في مصـر عام ٧٠٠هـــ كيف رأيته؟ فقال:" رأيت رجلاً العلوم كلها بين عينيه، يأخذ منها ما يريد، ويدع ما يريد "[2].

وليس أنصـاره وحدهم هم الذين شـهدوا له بالفضـل والتقدم وسـعة العلم، بل كذلك خصومه، لم يسعهم إلا أن يعترفوا بمكانته، ويشيدوا بمهارته في شتى العلوم وتفوقه فيها.

فها هو الإمام تقى الدين السبكي خصمه الشهير الذي ألف عدة كتب يرد فيها على الإمام ابن تيمية، لم يملك إلا أن اعترف له بالفضـل وسـعة العلم، يقول:" فالمملوك يتحقق كبر قدره وزخارة بحره، وتوسعه في العلوم الشرعية والعقلية، وفرط ذكائه واجتهاده وبلوغه في كل من ذلك المبلغ الذي لا يتجاوز الوصـف، والمملوك يقول ذلك دائمًا، وقدره في نفسـي أعظم من ذلك وأجل مع ما جمع الله له من الزهادة والورع والديانة ونصـرة الحق والقيام فيه "[3].

وفاته رحمه الله:

تُوفِّي الإمام ابن تيمية في ليلة الاثنين لعشـرين من ذي القعدة من سـنة (٧٢٨هـــ) بقلعة دمشق التي كان محبوسًا فيها، وأُذن للناس بالدخول فيها، ثم غُسل فيها وقد اجتمع الناس بالقلعة والطريق إلى جامع دمشق، وصُلي عليه بالقلعة، ثم وضعت جنازته بالجامع الأموي، والجند يحفظونها من الناس من شـدة الزحام، ثم صُـلي عليه بعد صـلاة الظهر، ثم حملت الجنازة، واشتد الزحام، وكان يومًا مشهودًا لم يُعهد مثله في دمشق [4].

---

(١) البدر الطالع بمحاسـن من بعد القرن السـابع: الإمام الشـوكاني اليمني، دار المعرفة، بيروت، جـــ١، ص٦٣.

(٢) الشـهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية: مرعي بن يوسـف الكرمي الحنبلي، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ص٢٩.

(٣) الرد الو افر: أبو بكر محمد بن عبد الله شمس الدين، الشهير بابن ناصر الدين، مرجع سابق، ص٥٢.

(٤) انظر: ذيل طبقات الحنابلة: ابن رجب الحنبلي، مرجع سـابق، جـــ٤، ص٥١٨، والبداية والنهاية: لابن كثير، مرجع سابق، جـ١٤، ص١٥٦، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي، مرجع سابق، جـ٨، ص١٤٩.

المبحث الأول
موقف الإمام ابن تيمية من الفلسفة

يجد المتصفح لأعمال الإمام ابن تيمية (درء تعارض العقل والنقل، وبيان تلبيس الجهمية، والرد على المنطقيين، ونقض المنطق، والصفدية، ومنهاج السنة، والفتاوى، وبغية المرتاد... وغيرها) نفسه أمام قائمة طويلة جدًا من أسماء الفلاسفة ومن عناوين الكتب الفلسفية وتاريخ المذاهب والملل التي يحيل عليها ابن تيمية مقتبسًا منها، موافقًا أو معترضًا.

فقد قرأ الفلسفة ووقف على دقائقها، وكانت معرفته بها معرفة دقيقة وعميقة وموثقة، بدليل ما نقله من آراء سقراط، وفيثاغورس، وأفلاطون، وأرسطو، وابن سينا، والفارابي، والغزالي، وابن رشد وغيرهم، ومقارنته بينهم، ونقد آرائهم، مبينًا ما فيها من صواب وما فيها من خطأ في كتبه ورسائله التي صنفها لذلك، والتي تشهد بضلوعه وتبحره وفهمه العميق للفلسفة.

اهتمامه المبكر بالفلسفة وسبب دراسته لها :

كان للإمام ابن تيمية اطلاع مبكر على الفلسفة، وكان هذا الاطلاع يحمل حسًا نقديًا وهو في سن مبكرة، يقول عن نفسه:" وقد كنت في أوائل معرفتي بأقوال الفلاسفة بعد بلوغي بقريب، وعندي من الرغبة في طلب العلم وتحقيق هذه الأمور، ما أوجب أني كنت أرى في منامي ابن سينا وأنا أناظره في هذا المقام، وأقول له: أنتم تزعمون أنكم عقلاء العالم وأذكياء الخلق، وتقولون مثل هذا الكلام الذي لا يقوله أضعف الناس عقلا "(١).

وقد تملكت الإمام ابن تيمية روح هذا النقد والثورة على ما في عصره من عقائد مخالفة لمذهبه السلفي فانبرى لنقدها والرد عليها، حتى يمكننا القول بأن رغبته وحبه للنقد هو الذي دعاه إلى دراسة الفلسفة كي يتمكن من نقدها نقدًا علميًا بعيدًا عن المجازفة، هذا من جانب.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: الإمام ابن تيمية، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط١، ١٤٢٦هـ، جـ٥، ص٢٦٣.

ولعل شـدة الإمام ابن تيمية في هذا النقد أحيانًا، بل وعنفه في الخصـومة هي التي جلبت لـه عـداوة الكثيرين ممن كادوا لـه وآذوه واتهموه في دينه وعقيدته، وكانوا حربًا عليه طول حياته وبعد موته.

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق:" وجملة الأمر فيما أصاب ابن تيمية من الفتن والمحن أن رجال الدين في ذلك العصر هاجوا عليه، وأهاجوا ذوي السلطان والعامة بسبب فتواه في مسألة الصفات، وتلك الفتوى أثارت سخط المتكلمين الذين نسبوه إلى التجسيم، ثم رد ابن تيمية على القائلين: بوحدة الوجود من الصوفية، واشتد في نقدهم وتسفيه آرائهم، فسخط عليه المتصوفة، وأفتى بعد ذلك ابن تيمية بفتاواه في أمر الطلاق فأغضب الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة، وفيهم القضاة ولهم يومئذ في المملكة سلطان، وبذلك اجتمع على ابن تيمية المتكلمون والصوفية والفقهاء يكيدون له ويحسدونه ويتبرمون بتنقيصه لأقدار العلماء، وتجريحه لآرائهم "(١).

ومع دخول الإمام ابن تيمية في الخصـومة والصـراع مع طوائف: المتكلمين، والصـوفية، والفقهاء، والشيعة، كان بحاجة إلى سـلاح عقلي يرد به عليهم، فلجأ إلى دراسـة الفلسـفة ليستخدم آلياتها في دحض حجج خصومه، ومن أجل أن يبين لهم أن أصولهم التي استندوا إليها في حججهم هي الفلسفة، وأن هذه الفلسفة مخالفة للحق، ومن ثم فهم على خطأ.

لذا فإننا نرى أن عناية الإمام ابن تيمية بالفلسـفة لم تكن مقصـودة لذاتها، بل كان الغرض منها الرد على خصـومه من المتكلمين، والصـوفية، والشيعة، فابن تيمية لم يدخل عالم الفلسـفة دارسًا أو متعلمًا، بل دخله مخاصمًا مجادلاً، حيث درس الفلسـفة دراسـة نفعية بقصـد الرد على خصـومه، ففي أي مسـألة يريد أن يرد عليهم فيها يبحث عن أقوالٍ للفلاسفة للرد على خصومه.

موقف ابن تيمية من الفلسفة :

في البداية يرى الإمام ابن تيمية أن موضوع الحكمة ليست حكرًا على الفلاسفة وحدهم،

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثاني: الشيخ مصطفى عبد الرازق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٣م، ص٨٦.

فالجوانب العملية التي يتضمنها مسمى الحكمة لدى فلاسفة اليونان، يتضمنها أيضًا مدلول الحكمة لدى غيرهم من الأمم، وسائر الأمم متفقة على أن الحكمة نوعان: علم وعمل، بيد أن مسمى الحكمة ومدلولها لدى كل أمة بحسب دينها وعلمها، فالهند لهم حكمة، والعرب لهم حكمة، كما أن لليونان حكمة، هي بحسب دينهم وعلمهم [١].

وأكد هذا المعنى في موضع آخر فقال:" ولما كان الأمر كذلك ظن طائفة ممن قل حظهم من معرفة ما جاءت به الرسل من الكتاب والحكمة، أن ما مدح من مسمى الحكمة في الكتاب والسنة المقصود به حكمة اليونان أو نحوها من الأمم كالهند وغيرهم، ولم يعلموا أن اسم الحكمة مثل اسم العلم والعقل والمعرفة والدين والحق والعدل والخير والصدق والمحبة ونحو ذلك من الأسماء التي اتفق بنو آدم على استحسان مسمياتها ومدحها، وإنما تنازعوا في تحقيق مناطها وتغيير مسمياتها "[٢].

ونحن نتفق تمامًا مع الإمام ابن تيمية في هذا، فالحكمة (الفلسفة) ليست حكرًا على جنس بعينه، أو حقبة معينة، أو دين معين، فهي تعتبر جزءًا من حضارة كل أمةٍ على حدة، وليست حكرًا على الحضارة اليونانيّة فقط، إذ الفلسفة تُعد شكلاً من أشكال الوعي، نشأت استجابة للحاجة التساؤلية والتعجبية لدى الإنسان لفهم الوجود والعالم وحل ألغازه.

ثم يؤكد الإمام ابن تيمية على الاختلاف والتعدد اللذين يحكمان تاريخ الفلسفة، فالفلسفة ليست مذهبًا واحدًا، والفلاسفة ليسوا ملة واحدة، وفي هذا يقول:" فإن الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الإلهي والطبيعي وغيرهما، بل هم أصناف متفرقون، وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله .... وهم طوائف كثيرون، وبينهم اختلاف كثير في الطبيعيات والإلهيات و في الهيئة أيضًا "[٣].

ويجب أن نقول إن التعدد والاختلاف الذي يسود تلك المدارس الفلسفية [٤] هو وحده ما

(١) الرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، ص٤٢٤.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ٢، ص٣٣٩.

(٣) الرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص٣٣٢، ٣٣٦.

(٤) فهناك المدرسة الفيثاغورية، والمدرسة السوفسطائية، والمدرسة السقراطية، والمدرسة المثالية الأفلاطونية، ومدرسة أرسطو المادية، والمدرسة الرو اقية الأخلاقية، ومدرسة الكندي، ومدرسة الفارابي،

يحول دون الحكم على الفلســـفة وبيان الموقف منها، فلا مجال - حســـبما يراه الإمام ابن تيمية - لأن نقبل الفلسفة على نحو مطلق، ولا أن نرفضها على نحو مطلق.

وقد عبّر الإمام ابن تيمية عن هذا فقال:" وأما نفيُ الفلســـفةِ مطلقا أو إثباتُها فلا يُمكن، إذ ليس للفلاســـفة مذهب مُعَيَّنٌ يَنْصُـــرُونَهُ، ولا قول يتفقون عليه في الإلهيات والمَعَادِ والنبوات والشرائع، بل وفي الطبيعيات والرياضيات، بل ولا في كثير من المنطق، ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بني آدم من الْحِسِّـــيَّاتِ الْمُشَـــاهَدَةِ والعقليات التي لا يُنَازِعُ فيها أحد "(١).

بهذه الروح النقدية يفحص الإمام ابن تيمية الفلســـفة، فلا يرفضـــها برمتها، ولا يقبلها بجملتها، وإنما يستصوب بعض علومها، ويرفض بعضها الآخر، وذلك على النحو التالي:

أولا: موقفه من الفلسفة الإلهية:

يرى الإمام ابن تيمية أن المتقدمين من الفلاســـفة كأرســـطو وأمثاله، هم أبعد الناس عن معرفة المســـائل الإلهية، وأن أكثر كلامهم فيها خبط وتخليط، لأنهم لم يســـتضـــيئوا بنور النبوة ولا كانت عندهم شـــريعة، فلذلك كانوا - عنده - من أجهل الناس بالمســـائل الإلهية وأبعدهم عن معرفة الحق فيها، وشـــبّه كلام معلمهم (أرســـطو) في الإلهيات بلحم جمل غث على رأس جبل وعر وأنه لا سهل فيرتقي ولاسمين فينتقل (٢).

ومدرســة ابن ســينا، وغيرها من المدارس الفلســفية الأخرى، لكنها على اختلافها وتعددها إنما كانت تعكس حاجات المجتمع، وتعد مرآة تصور ما يقوم عليه المجتمع من نظم وقو انين وشـر ائع، وما يسـوده من آداب وفنون وعلوم، بحيث يتسنى للمواطن أن يفهم طبيعة الحياة في المجتمع الذي يعيش فيه، ويترتب على هذا الفهم التمكن من الاندراج في عجلة هذه الحياة مســهمًا في تســييرها لا في تعطيلها (المدارس الفلســـفية: أحمد فؤاد الأهو اني، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٥م، ص١٠).

(١) منهاج الســنة النبوية: الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشــاد ســالم، جامعة الإمام محمد بن ســعود الإسلامية، السعودية، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ج١، ص٣٥٧.

(٢) مجموعة الرســائل الكبرى: الإمام ابن تيمية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، جـــ١، ص١٨١، والمراد (بالغث) المهزول، وقوله (على رأس جبل وعر) أي صــعب الوصــول إليه، فالمعنى أنه قليل الخير من أوجه منها: كونه كلحم الجمل لا كلحم الضــأن، ومنها: أنه مع ذلك غث مهزول ردئ، ومنها: أنه صــعب التناول لا

وأما فلاسفة المسلمين كالفارابي، وابن سينا، فيرى الإمام ابن تيمية أنهم وإن كانوا قد توسعوا في هذه المباحث، وتكلموا في الإلهيات والنبوات والمعاد بما لا يوجد عند هؤلاء الفلاسفة المتقدمين، وكان كلامهم في ذلك أجود وأقرب إلى الحق من كلام سلفهم، إلا أنهم مزجوا الحق الذي أخذوه من الدين بالباطل الذي بنوه على أصولهم الفلسفية الفاسدة[١].

ونجد أن موقف الإمام ابن تيمية هنا يقترب من موقف الإمام الغزالي الذي سبقه إلى التصريح بأن أكثر غلط الفلاسفة هو في المسائل الإلهية، قال - رحمه الله -:" وأما الإلهيات: ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها "[٢].

وبالجملة فالمنهج الذي يسلكه هؤلاء الفلاسفة في بحث المسائل الإلهية - من وجهة نظر الإمام ابن تيمية - منهج عقلي لا يرجعون في العلم بشيء منها إلى ما جاء به الرسول، ولا يعرفون من العلوم الكلية ولا العلوم الإلهية إلا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون مع زيادات تلقوها عن بعض أهل الكلام أو عن أهل الملة [٣].

ومن ثم يرى الإمام ابن تيمية أن الفلاسفة قد ضلوا في أبحاثهم في المسائل الإلهية، إذ غالب ما عندهم منها ليس بمتيقن معلوم، بل إنه قد صرح أساطين الفلسفة: أن العلوم الإلهية لا سبيل فيها إلى اليقين، وإنما يتكلم فيها بالأحرى والتخمين، ومن ثم ليس معهم فيها إلا الظن، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئًا [٤].

وإذا كان الأمر كذلك فماذا حكم عليهم الإمام ابن تيمية؟

وللإجابة على هذا السؤال نقول: إن الإمام الغزالي قد سبق الإمام ابن تيمية في الحكم على هؤلاء الفلاسفة الذين تحدثوا في المسائل الإلهية، فبعد أن قسّم علوم الفلسفة إلى ما

يوصل إليه إلا بمشقة شديدة (المنهاج شرح صحيح مسلم: الإمام النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ، جـ١٥، ص٢١٣).

(١) منهاج السنة النبوية: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ١، ص٣٤٨.

(٢) المنقذ من الضلال: الإمام أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد جابر، المكتبة الثقافية، بيروت، ص٢٧.

(٣) تفسير سورة الإخلاص: الإمام ابن تيمية، تحقيق: طه شاهين، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ص٩٤.

(٤) نقض المنطق: الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط١، ١٣٧٠هـ، ١٩٥١م، ص١٧٨.

قسّــمه، وجّه أكثر انتقاده وهجومه على الفلاســفة فما يتعلق بالإلهيات، فكفّرهم في ثلاث مســائل منها فقط هي: قولهم بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، ونفي المعاد الجسماني، وبدّعهم في سبع عشرة مسألة منها، وألّف كتابًا مخصوصًا للرد عليهم في هذه المسائل سمّاه (تهافت الفلاسفة).

وليس الأمر كذلك عند الإمام ابن تيمية، إذ إنه كان يرى أن البدع تفضــي إلى الكفر، فقد أعلن (أن البدع بريد الكفر)، وعلى هذا الأســاس ذهب إلى أن مقالات الفلاســفة التي يجب تكفيرهم عليها كثيرة، وليســت قاصــرة على المســائل الثلاث التي ذكرها الإمام الغزالي فقط، فقولهم في النبوات، والملائكة، وإنكار مشــيئة الله وقدرته، وإنكارهم لقدرة الله ومشــيئته أعظم من إنكارهم لعلمه بالجزئيات، وكذلك اعتقادهم أن الله - تعالى- لا يقدر على تغيير شيء من العالم، وأنه لا يعلم دعاءنا، ونظريتهم في الصدور أو الفيض، إذ تفضي إلى القول: إن العقل الفعال مبدع لما تحت فلك القمر، فهذا أيضا كفر صريح، لم يصل إليه أحد من أهل الكتاب أو مشركي العرب[1].

ولذا فهؤلاء عند الإمام ابن تيمية كفار، وأنهم" من أخسِّ الناس عِلمًا وعَمَلًا، وكفار اليهود والنصارى أشرف علمًا وعملاً منهم من وجوه كثيرة .... وهم أعظم ضلالاً وجهلاً من المجوس ومشركي العرب والهند والترك وكثير من الصابئين "[2].

ونود أن نشير إلى أن الإمام ابن تيمية لم يشمل بقدحه هذا جميع مباحث الفلسفة، بل اقتصر على مبحث الإلهيات، أما الطبيعيات والرياضيات وغيرهما فهذا ما سنوضحه.

ثانيًا : موقفه من الفلسفة الطبيعية والرياضية :

يعترف الإمام ابن تيمية بأن غالب كلام الفلاســفة فيها جيد، فنجده يقول عن أرســطو وأتباعه بأن:" لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا

(١) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل: الإمام ابن تيمية، تعليق: السيد محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، جـ٥، ص٨٧، والرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص١٠٢، ١٠٤،٥٢٣.

(٢) مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ١٤١٦هـ،١٩٩٥م، جـ٩،ص٢٥٢، والصفدية: الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط٢، ١٤٠٦هـ، جـ١، ص٢٣٦.

بها ذلك، وهم يقصدون الحق، ولا يظهر عليهم العناد "[١].

وتأكيدًا لما سبق، عاب الإمام ابن تيمية على المتكلمين ردهم بعض الحق الذي جاء به الفلاسفة في باب الطبيعيات والرياضيات، فقال:" والخطأ فيما تقوله المتفلسفة في الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع أعظم من خطأ المتكلمين، وأما فيما يقولونه في العلوم الطبيعية والرياضية، فقد يكون صواب المتفلسفة أكثر من صواب مَنْ ردَّ عليهم من أهل الكلام، فإن أكثر كلام أهل الكلام في هذه الأمور بلا علم ولا عقل ولا شرع "[٢].

ودفاعًا عن الفلسفة الطبيعية لدى الإمام ابن تيمية، نراه ينتقد ترتيب الفلاسفة للعلوم النظرية: الرياضية، والطبيعية، والإلهية، حيث لم يقرهم على ترتيبهم لهذه العلوم، حينما قدموا العلم الرياضي على العلم الطبيعي، معتبرًا ذلك قلبًا للحقائق.

وقد أشار إلى هذ فقال:" إن تقسيمهم العلوم إلى: الطبيعي وإلى الرياضي وإلى الإلهي، وجعلهم الرياضي أشرف من الطبيعي، والإلهي أشرف من الرياضي، هو مما قلبوا به الحقائق "(٣).

إذ العلم الطبيعي عنده أشرف من العلم الرياضي، لأنه (أي الطبيعي) العلم بالأجسام الموجودة في الخارج، فهو يبحث في موضوعات لها وجود حقيقي، وهي الأجسام الطبيعية على اختلاف أنواعها ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطبائع، بخلاف العلم الرياضي، الذي موضوعه عبارة عن مجرد التصورات الرياضية لمقادير وأعداد مجردة.

ولا يعني هذا أن العلوم الرياضية بأسرها عديمة الجدوى في نظر الإمام ابن تيمية، فهي فضلا عما فيها من تفريح للنفس، ولذة عقلية مشروعة، ورياضة للعقل، وتدريب للذهن، وتقويته على معرفة دقيق العلم، والبحث في الأمور الدقيقة الغامضة، فهي فضلا عن ذلك كله، فيها أيضًا منفعة عامة، تتجاوز المنفعة الفردية للمشتغل بها، إذ فيها مصلحة للمجتمع كله [٤].

---

(١) الرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص١٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣١١.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٣٣- ١٣٦، وانظر: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي: عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م، ص١٦٣.

ومما سبق يظهر لنا مدى تأثر الإمام ابن تيمية بالإمام الغزالي، فقد ذكر الإمام الغزالي أنه قصـر رده على الفلاسـفة في خطأهم في الإلهيات دون الطبيعيات والرياضيات، لأن مذهبهم فيها لا يصـــدم أصـــلاً من أصـــول الـدين، ولأن هـذه الأمور تقوم عليها براهين هنـدســـية وحسابية، لا يبقى معها أي ريبة [١].

إلا أن الإمام ابن تيمية وإن كان قد تأثر بالإمام الغزالي في موقفه هذا، لكنه يخالفه في إفادة هذا العلم لليقين، إذ هو عنده لا يعدو كونه من أمور العادات القابلة للتغيير، فيقول:" ونحن لم نقدح فيما عُلمَ من الأمور الطبيعية والرياضـية، لكن ما يدَّعونه (أي الفلاســفة وغيرهم) من البرهان الذي يفيد علومًا يقينية كلية بالأمور الطبيعية ليس كما يدعونه، بل غالب الطبيعيات إنما هي عاداتٌ تقبل التغير، ولها شروط وموانع "[٢].

- **موقفه من قضية التوفيق بين الدين والفلسفة:**

ظهرت محاولات كثيرة مختلفة الأهداف والأســاليب للتوفيق بين الدين والفلســفة، أو القول بأن الفلســفة لا تخالف حقائق الدين، وممن أســهم في هذا المجال من فلاســفة الإسلام: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم.

وقد انتقد الإمام ابن تيمية هذه المحاولات بشـــدة، ورأى أن من فهم كلام الأنبياء وكلام الفلاســفة تبين له أن الكلامين متناقضـــان قطعًا، وعلم بطلان هذه المحاولات، وأنها غير مجدية، ولا طائل تحتها [٣].

ثم اتهم الذين حاولوا الجمع بين الدين والفلسـفة بمخالفتهم للدين ولصـحيح الفلسـفة، فقال:" إنهم أرادوا أن يجمعوا بين قول ســلفهم وبين ما جاءت به الرســل مع دلالة العقول عليه، فلم يمكنهم ذلك إلا بما خالفوا به الرســل مع مخالفة المعقول، مع مخالفة ســلفهم فيما أصابوا فيه، وموافقتهم فيما أخطأوا فيه، وكان كفرًا في الملل، ومع تناقضهم ومخالفة

(١) تهافت الفلاسفة: الإمام الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٣٨٥هـ، ١٩٦٦م، ص ٨٠.

(٢) الرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص٣١١.

(٣) بغية المرتاد في الرد على المتفلســفة والقرامطة والباطنية: الإمام ابن تيمية، تحقيق: موســى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٣، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، ص٣٠٨.

جميع العقلاء "[١].

كما حكم على هؤلاء الفلاسفة الذين قاموا بالتوفيق بين الدين والفلسفة بأنهم بفعلهم هذا يحرفون الكلم عن مواضعه، وهم في الظاهر مسلمون وفي الباطن منافقون، فقال:" فأما الألفاظ التي أنزل الله بها القرآن .... فهذه لا يجوز أن يرجع في معانيها إلى مجرد أوضاعهم (أي اصطلاحات ولغة اليونان)، ولا ريب أن القوم (أي فلاسفة الإسلام) أخذوا العبارات الإسلامية القرآنية والسنية، فجعلوا يضعون لها معاني توافق معتقدهم ثم يخاطبون بها، ويجعلون مراد الله تعالى ورسوله ﷺمن جنس ما أرادوا، فحصل بهذا من التلبيس على كثير من أهل الملة، ومن تحريف الكلم عن مواضعه، ومن الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته ما الله به عليم، ولهذا قد يوافقون المسلمين في الظاهر ولكنهم في الباطن زنادقة منافقون "[٢].

ومما تجدر الإشارة إليه أن الإمام ابن تيمية يرى أن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح[٣]، فهل عدم التعارض بينهما - عنده- يرجع إلى كونهما شيئًا واحدًا؟ أم لكونهما متماثلين ويدلان على حقيقة واحدة؟ وإذا كانا غير متعارضين - كما يرى- فلمَ يعارض محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة؟ فهل يعني هذا أن الفلسفة عند الإمام ابن تيمية ليست من ضمن العقل الصريح؟ وما ضوابط هذا العقل الصريح؟

ومع ذلك نجده يتهم الذين حاولوا الجمع بين الدين والفلسفة بأنهم خالفوا الدين والعقل وما أصاب فيه الفلاسفة، ويتهمهم كذلك بالزندقة والنفاق.

مما سبق يتضح لنا أن الإمام ابن تيمية تارة يرى أن الدين والفلسفة متناقضان، وتارة يحمِّل مسؤولية الغلط على الذين حاولوا الجمع بينهما فخالفوا الدين والعقل وصحيح الفلسفة.

لكن ألا يرى الإمام ابن تيمية أن قوله: النقل الصحيح لا يعارض العقل الصريح، هو نوع

---

(١) الرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص٢٤٣.

(٢) بغية المرتاد: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص٢٣٥.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ٣، ص٦٤.

من الجمع بين الفلســفة والدين؟ أم أنه يرى المســألة وفق التالي: إذا ثبتت القضــية بالنقل الصحيح فما وافقها فهو العقل الصريح، وما خالفها من العقل فإنه غير صريح؟

والذي يبدو لنا أن هذه الرؤية الأخيرة هي التي تظهر في كتابات الإمام ابن تيمية، ومعنى هذا أن العقل الصريح لا يدل على صحته إلا النقل الصحيح، الذي يستقل بإثبات نفسه، ويؤيد هذا كلام أحد تلاميذ الإمام ابن تيمية (أحمد بن مرّي الحنبلي) الذي يقول عن شيخه:" إنه كان يجعل النقل الصحيح أصله وعمدته في جميع ما يبني عليه، ثم يعتضد بالعقليات الصحيحة التي توافق ذلك وبغيرها، ويجتهد على دفع كل ما يُعارض ذلك من شبه المعقولات "[1].

ـ موقف ابن تيمية من الفلاسفة :

كان الإمام ابن تيمية يحسن الظن ببعض فلاسفة اليونان القدماء كطاليس وسقراط وغيرهما من أساطين الفلاسفة، فقد ظن أنهم كانوا يقولون بحدوث هذا العالم، وكانوا يقولون إن فوق هذا العالم عالمًا آخر يصفونه ببعض ما وصف النبي - ﷺ- الجنة، وكانوا يثبتون معاد الأبدان [2].

ويري أن فلاسفة اليونان المتأخرين من أمثال أرسطو ومن جاء بعده قد خالفوا المتقدمين منهم من أمثال سقراط وأفلاطون، ولم يسلكوا مسلكهم، وسبب ذلك أن المتقدمين - من وجهة نظره- " كَانوا يُهَاجِرون إلَى أرض الأنبياء بالشــام، ويتلقون عن لقمانَ الحكيم ومَنْ بعده من أصحاب داود وسليمان، وأن أرسطو لم يسافر إلى أرض الأنبياء، ولم يكن عنده من العلم بِأَثَارَةِ الأنبياء ما عند سلفه، وكان عنده قدر يسير من الصابئية الصحيحة، فابتدع لهم هذه التعاليم القياسية، وصارت قانونًا مشى عليه أتباعه "[3].

ويقســو على أرســطو حينما يجعله من أجهل الناس بالله تعالى، وتشــتد هذه القســوة

---

(١) النبوات: الإمام ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز الطويان، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ،٢٠٠٠م، جـ١، ص٧٦.

(٢) تفسير سورة الإخلاص: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص١٠٣.

(٣) مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ٤، ص١٣٦.

بحكمه عليه بالشرك والسحر، فيقول:" وأما أئمتكم البارعون كأرسطو وذويه فغايته أن يكون مشركًا سحارًا"(١).

وأما فلاسفة الإسلام، فقد انتقد الإمام ابن تيمية ابن سينا نقدًا قاسيًا، متهمًا إياه وأهل بيته بأنهم كانوا من الملاحدة، وأن سبب اشتغاله بالفلسفة هو هذا الإلحاد، يقول ابن تيمية:" وابن سينا تكلم في أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم، فإنه استفادها من المسلمين، وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالإسماعيلية، وكان هو وأهل بيته وأتباعهم معروفين عند المسلمين بالإلحاد وأحسن ما يظهرون دين الرفض وهم في الباطن يبطنون الكفر المحض ..... وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك "(٢).

ورأى أن ابن سينا لم يأت بجديد في فلسفته هذه، وإنما هي عبارة عن خليط مركب من كلام اليونان وكلام المبتدعة من أهل الكلام، يقول:" وابن سينا أحدث فلسفة ركبها من كلام سلفه اليونان ومما أخذه من أهل الكلام المبتدعين الجهمية ونحوهم، وسلك طريق الملاحدة الإسماعيلية في كثير من أمورهم العلمية والعملية "(٣).

وأما ابن رشد فقد أكثر الإمام ابن تيمية من النقل عن كتبه، حتى وجدنا صفحات من فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة موجودة في كتب ابن تيمية، كما استفاد منه كثيرًا، لا سيما في رده على ابن سينا، وفي رده على المتكلمين، وبخاصة إبطال قاعدتهم في (قياس الغائب على الشاهد)، وكذلك في إبطال استدلالهم على وجود الله -تعالى- بدليل حدوث الأعراض، وغير ذلك من المسائل الكثيرة.

وهذا النقل وتلك الاستفادة جعلت الإمام ابن تيمية يمجد ابن رشد، حيث اعتبره - بغض النظر عن النقد الذي وجهه له والذي لا يمكن نفيه- من أقرب الفلاسفة إلى الإسلام (٤).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: الإمام بن تيمية، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، جـ٥، ص٦٨، ومجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ١٧، ص٣٣٠.

(٢) الرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص١٤١.

(٣) مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ١١، ص٥٧١.

(٤) تفسير سورة الإخلاص: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص٦٦.

ومع هذا ينتقد الإمام ابن تيمية ابن رشـــد ويرى أنه:" من أتبع الناس لمقالات المشـــائين أرســـطو وأتباعه، ومن أكثر الناس عناية بها وموافقة لها، وبيانًا لما خالف فيه ابن ســـينا وأمثاله لها، حتى صنّف كتاب تهافت التهافت وانتصر فيه لإخوانه الفلاسفة "[1].

ويرى أنه يعتقد بأقوال الفلاسـفة الباطنية، لا سـيما الفلاسـفة المشـائين أتباع أرسـطو، ويرى أيضًا أن قوله في الشرائع من جنس قول ابن سينا وأمثاله من الملاحدة، ثم يراه مفرطًا في تعصبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل، وغير عارفٍ بحقيقة مذهبهم [2].

ومن الملفت للنظر أن الإمام ابن تيمية يقول عن ابن رشـد أنه أقرب فلاسـفة الإسـلام إلى الإســلام، في نفس الوقت الذي يدرك فيه أنه أقربهم إلى أرســطو، وكأن الإمام ابن تيمية يناقض نفسـه، فالأقرب إلى الإسـلام هو أيضًا الأقرب إلى أرسـطو، ولعل هذا أقصى ما كان يود ابن رشد أن يسمعه عن نفسه.

ويعد ابن مَلْكا[3] من أعظم الفلاســفة تأثيرًا في الإمام ابن تيمية، فنجد تأثيره الكبير في استعانة الإمام ابن تيمية بكلامه في الرد على المتكلمين في مسألة حلول الحوادث، ومسألة العلم الإلهي، كما اســتفاد منه أيضًــا في نقده للمنطق، في مســألة نقد فكرة الحد عند أرسطو، وفي مسألة الأقيسة الشرطية.

وأثنى عليه الإمام ابن تيمية، حيث وصــفه بأنه لا يقلد غيره الفلاســفة، مثلما يفعل ابن سينا وغيره، بل يعتبر كلامهم، فهو إمام في الفلسفة، ومن حذّاق أئمة أهل المنطق [4].

وعدّه الإمام ابن تيمية من أقرب الفلاســفة إلى الحق بســبب مخالطته لأهل الســنة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: الإمام بن تيمية، مرجع سابق، جـ٦، ص٢١٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: الإمام بن تيمية، مرجع سابق، جـ٦، ص٢٤٢، جـ٩، ص٣٩٧.

(٣) ابن مَلْكا: هو أبو البركات هبة الله بن علي بن مَلْكا البغدادي، طبيب وفيلسوف، لقب بأوحد الزمان، ولد عام ٤٨٠هــ ونشأ في مدينة البصرة، ولُقب بفيلسوف العر اقيين في عصره، ومن أشهروأهم كتبه كتاب (الــمُعْتَبَر في الحكمة) (انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء: جمال الدين أبو الحســن القفطي، تحقيق: إبراهيم شــمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٦هــ، ٢٠٠٥م، ص٢٥٦، وسير أعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ،١٩٨٥م، جـ٢٠، ص٤١٩).

(٤) درء تعارض العقل والنقل: الإمام بن تيمية، مرجع سابق، جـ٣، ص٣٢٣، ٣٢٤.

والحديث، فقال:" ومن خالط أهل السـنة وعلماء الحديث، كأبي البركات، وابن رشـد، فكلامه لون آخر أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا "(١).

وجعله الإمام ابن تيمية من مثبتة الصفات، ومن مثبتة علمه تعالى بالجزئيات، وفضّله على غيره من الفلاسفة الذين لا يثبتونها، والذين ينكرون علمه تعالى بالجزئيات، فقال:" وأما أبو البركات صاحب المُعْتَبَرِ ونحوه، فكان بسبب عدم تقليده لأولئك، وسلوكه طريقة النظر العقلي بلا تقليد، واستنارته بأنوار النبوات، أصلحَ قولاً في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء، فأثبت علم الرب بالجزئيات، وردَّ على سلفه ردًا جيدًا، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله، وبيّنَ ما بيَّنه من خطأ سلفه "(٢).

(١) درء تعارض العقل والنقل: الإمام بن تيمية ، جـ٦، ص٢٤٨.

(٢) منهاج السنة النبوية: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ١، ص٣٤٨.

المبحث الثاني

المسائل التي تأثر فيها الإمام ابن تيمية بالفلسفة

نظر الإمام ابن تيمية في الفلسفة نظرًا عميقًا، إذ كان - رحمه الله- مغرمًا بنبش الفلسفات القديمة للرد عليها، فكتبه تدل على سعة اطلاعه على المذاهب الفلسفية وتاريخها، ومن ثم تمكنت منه أفكار الفلاسفة، فصار غير قادر على التخلص منها، شأنه في ذلك شأن الإمام الغزالي الذي كان من أكبر الطاعنين في الفلسفة والصدّ عنها، مع أن عقله كان في أغلب الأمر عقلًا فلسفيًّا، وكان أسلوبه في الجدل أسلوب الحكماء.

ومن ثم فإننا نرى أنه لا يمكن لأي شخص أن يتعمق في دراسة مذهب فكري أو فلسفي من دون أن يتأثر به من حيث يشعر أو لا يشعر، ولا بد أن يستفيد من دراسته تلك، والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل أدى كثرة اطلاع الإمام تيمية على الفلسفات المختلفة، ودراسته لأفكار الفلاسفة إلى تبني بعض آرائهم بلا شعور منه؟ أو بتعبير آخر: ما الذي استفاده الإمام ابن تيمية من الفلسفة، وما الذي أخذه منها؟

ويُعد هذا جانبًا مهمًا من جوانب الإمام ابن تيمية الفكرية، أغفله الباحثون، فلا أكاد - فيما أعلم- أجد من دراساتٍ في هذا الجانب، ولا يمكن لمثل هذه الورقات القليلة أن تحيط - من حيث الكم أو الكيف- بما أخذه الإمام ابن تيمية من الفلسفة وتأثر به، إلا أنني سأكتفي بالإشارة إلى أهم هذه الآثار.

المطلب الأول: مسألة قيام الحوادث بذاته تعالى

قيام الحوادث بالذات الإلهية يعنى: أن يوصف الله - تعالى- بصفة حادثة تَحْدُث وتَفْنَى، ويقوم ضدها محلها، مثل الحركة والسكون، والصوت والسكوت، ونحو ذلك من أوصاف الحوادث، وقد اتفق المتكلمون على منع قيام الحوادث بذاته تعالى.

أما الإمام ابن تيمية فقال بقيام الحوادث بذات الله تعالى، وذكر هذا في مواضع كثيرة من كتبه، والأعجب من هذا أنه لا يرى من ذلك مانعًا، لا من جهة العقل ولا من جهة النقل، بل يرى أن العقل والنقل متضافران على وجوب قيام الحوادث به تعالى.

وقد أشار إلى هذا فقال:" نحن نقول بقيام الحوادث به، ولا دليل على بطلان ذلك، بل العقل والنقل والكتاب والسنة وإجماع السلف يدل على تحقيق ذلك، ولا يمكن القول بأن

الله يدير هذا العالم إلا بذلك "[١].

ويؤكد هذا في موضع آخر فيقول:" فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به قلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل، وهو قول لازم لجميع الطوائف، ومن أنكره فلم يعرف لوازمه وملزوماته، ولفظ الحوادث مجمل فقد يُراد به الأعراض والنقائص، والله - تعالى- منزه عن ذلك، ولكن يقوم به ما شاءه، ويَقْدِرُ عليه من كلامه وأفعاله، ونحو ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة"[٢].

فقيام الحوادث عند الإمام ابن تيمية دل عليه الشرع والعقل أيضًا، يقول:" فإن قلتم لنا: فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب، قلنا لكم: نعم وهذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل"[٣].

ورأى أنه لا يوجد دليل على بطلان هذا القول، فقال ما نصه:" فإنا نقول: إنه يتحرك وتقوم به الحوادث والأعراض، فما الدليل على بطلان قولنا؟ "[٤].

كما رأى أن قيام الحوادث بالله - تعالى- لا يترتب عليه أن يكون - سبحانه- محدثًا أو ممكنًا، ولا أي نقص من النقائص، فقال:" فمن أين في القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك محدَث أو ممكن، وأن الحركة لا تقوم إلا بحادث أو ممكن، وأن ما قامت به الحوادث لم يخل منها، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث "[٥].

ونرى أن هذه المسألة من المسائل الفلسفية التي تأثر بها الإمام تيمية، فقد قال أفلاطون الفيلسوف اليوناني بمادة مطلقة قديمة رخوة تحدث فيها الحوادث.

يقول في إحدى محاوراته:" إن المادة أزلية وهي أصل الشر، والصانع وهو أصل الخير أزلي أيضًا، وهو يخلق الأشياء على غرار الصور، بأن يتأمل هذه الصور وعلى غرارها يصنع

---

(١) مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ١٦، ص٣٨٣.

(٢) منهاج السنة النبوية: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ٢، ص٣٨١.

(٣) المرجع السابق، جـ٢، ص٣٨٠.

(٤) المرجع السابق، جـ٢، ص٢٦٣.

(٥) درء تعارض العقل والنقل: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ١، ص١١٨.

الموجودات "[١].

إن المادة القديمة التي لا شكل لها، والتي تتلقى كل الصور والأشكال مصنوع غير مرئي، إنها تصير ما هو محسوس بقدر ما تتلقى من انطباعات.

يقول:" إن ذلك الذي يكون كي يتلقى الصور لكل الموجودات الأزلية إلى الأبد ومن خلال مداه كله يجب أن يكون خاليًا من أي شكل خاص، ومن أجل ذلك فإن الأم والوعاء لكل الأشياء يكون مصنوعًا غير مرئي، ولا شكل له يتلقى كل الأشياء ويشارك في طريقة سرية ما فيما يتعلق بالمدرك بالعقل، ويكون الأكثر إبهامًا .... فالمادة تصبح أرضًا وهواء، بقدر ما تتلقى الانطباعات منه "[٢].

نستنتج من ذلك أن تلك المادة القديمة - عند أفلاطون - والتي لا شكل لها ولا صورة ولا حدود، هي الوعاء أو الأم الحاضنة لكل التغيرات.

فالمادة وهي أصل العالم - عند أفلاطون - قديمة أزلية، تطرأ عليها الأعراض فتتشكل على غرار الصور، وتصبح معينة بحيث يمكن التفرقة بين مادة مصورة وأخرى، وهذا معناه: تقبل القديم الأزلي - وهو هنا المادة غير المتعينة - الحوادث (أي الأعراض) التي تطرأ عليها فتشكلها [٣].

كذلك ذهبت فرقة الكرَّامِيَّة [٤] إلى القول بقيام الحوادث بذاته تعالى، فقالوا:" إن معبودهم (وهو الله تعالى) محل للحوادث، وأن أقواله وإرادته وإدراكاته للمرئيات، وإدراكاته للمسموعات، وملاقاته للصحفة العليا من العالم، أعراض حادثة فيه، وهو محل لتلك

---

(١) أفلاطون: عبد الرحمن بدوى، ط٣، ص١٨٩، وما بعدها، ص٢٣٥.

(٢) المحاورات الكاملة لأفلاطون: (محاورة طيماوس)، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، جـ٥، ص٤٤٠.

(٣) التجسيم عند المسلمين: سهير مختار، كلية البنات، جامعة الأزهر، ١٩٧١م، ص١٣٤.

(٤) الكرَّاميَّة: هي فرقة كلامية تنتسب إلى الإسلام، ظهرت في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، وتنسب إلى مؤسسها وصاحبها الأول محمد بن كرام السجستاني (انظر: الفرق بين الفرق: أبو منصور عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م، ص٢٠٢، والملل والنحل: الإمام الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٩٦هـ، ١٩٧٦م، جـ١، ص١٠٨).

الحوادث الحادثة "[١].

وصرح ابن الهيصم [٢] بقيام الحوادث بذات البارئ - سبحانه- فقال:" إنه تعالى إذا أمر أو نهى، أو أراد شيئا كان أمره ونهيه وإراداته كائنة بعد أن لم تكن، وهي قائمة به، لأن قوله منه يسمع، وكذلك إرادته منه توجد، وقال: وليس قيام الحوادث بذاته دليلا على حدوثه "[٣].

والفارق بين أفلاطون والكرامية في هذا القول، أن الكرامية يقصدون بالقديم الله تعالى كما صرحوا بذلك، في حين يقصد به أفلاطون المادة الرخوة.

ومن ثم ذهب البعض إلى أن الإمام ابن تيمية تأثر بهذه المسألة بمدرسة الكرامية هذه، واتبعهم في مقالتهم هذه شبرًا بشبر [٤].

إلا أننا نرى أن فرقة الكرَّاميَّة ليست مدرسة دينية فقط، وإنما هي مدرسة فلسفية أيضًا، لأن الفكرة الرئيسية لهذه المدرسة فكرة فلسفية، فالذي يميز المتكلم عن الفيلسوف هو أن الفيلسوف لا يشبّه الذات الإلهية بالموجودات فحسب بل يؤمن ويعتقد أن الذات جسم بالفعل، بينما يذهب بعض المتكلمين إلى أن الله يمكن أن يكون مشابهًا للأجسام، لكنه ليس جسمًا بالفعل، أما الفيلسوف المجسّم فيرى أن الله ليس شبيهًا بالأجسام وإنما هو جسم، ولذلك كانت فكرة التشبيه فكرة دينية، أما فكرة التجسيم فهي فكرة فلسفية، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، فعلى فرض تأثر الإمام ابن تيمية بهذا القول بالكرامية، فإننا نرى أن الكرامية أخذت القول بقيام الحوادث في ذات القديم تعالى من أفلاطون.

وقد مال كل من الإمام البغدادي والدكتور النشار إلى هذا، يقول الإمام البغدادي:"وأجمع

---

(١) الفرق بين الفرق: أبو منصور عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ص٢٠٤.

(٢) هو عبد الله محمد بن الهيصم، الرجل الثاني في مدرسة الكرامية بعد مؤسسها ابن كرام.

(٣) شرح نهج البلاغة: أبو حامد عز الدين المدائني، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت،١٤١٨هـ، ١٩٩٨م، ط١، جـ١، ص٢٣٤.

(٤) انظر: لمع الأدلة: الإمام أبو المعالي الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، عالم الكتب، لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص١٠٩، والتبصير في الدين: أبو المظفر الأسفراييني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص١١٢.

الفريقـان (من فرق الكراميـة) منهم على أن ذات الإلـه لا يخلو في المسـتقبل عن حلول الحوادث فيه، وإن كان قد خلا منها في الأزل، وهذا نظير قول أصـحاب الهيولي: إن الهيولي كانت في الأزل جـوهـرًا خاليًا مـن الأعـراض ثم حدثـت الأعـراض فيهـا، وهي لا تخلو منها في المستقبل "[1].

أما الدكتور النشـار فقد علّق على قول الإمام البغدادي السـابق، وهو أن الكرامية تأثرت بقول أصـحاب الهيولي، وأيده بقوله:" هذا هو مصـدر الكرامية فعلا، ولكن من هم هؤلاء أصـحاب مذهب الهيولي المطلقة؟ هيولي أفلاطون، ونحن نعلم أن أفلاطون يقول بمادة قديمة مطلقة رخوة تحدث فيها الحوادث، فالكرامية هنا أفلاطونية بحتة، تلاميذ أمناء لأفلاطون مع تغييرات يحتمها عليهم مذهبهم الديني "[2].

وقيل: إن هذا القول يرجع في أصـله إلى أرسـطو، حيث كان يرى أن الضـد لا يمكن أن يتحول الى ضده مباشرة، كما أن الوجود لا ينشأ عن الوجود، وإنما لابد من افتراض محل تتوالى عليه الأضـداد، أما هذا المحل أو الحامل الذي تتوالى عليه الأضـداد فهو المادة أو الهيولي أو الجوهر، أما الأضداد فهي الصفات أو الصـور التي تتوالى على المادة، والتي تحل فيها.

ومن ثم عرّف الجوهر بأنه هو:" ما لا يحل في موضوع، أي الذي يوجد فيه غيره، ولا يوجد هو في غيره "[3].

ومعنى هذا أن الجوهر أو المادة عند أرسـطو هو ما يكون موضـوعًا للصـور والأعراض، وبعبارة أخرى: الجوهر عنده هو محلٌّ للحوادث، وهو غير حادث، فكل جوهر أو موجود مركب من مبدأين: مبدأ المادة القديمة والذي يكون أسـاسًـا يصـدر عنه الوجود، والمبدأ الثاني عبارة عن الصـور والأعراض التي تتوالى على هذه المادة، فتحدد حقيقة الوجود وماهيته.

---

(١) الفرق بين الفرق: أبو منصور عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ص٢٠٥.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: على سامى النشار، دار المعارف، القاهرة، ط٩، ١٩٧٧م، ص٣٠٢.

(٣) أرسـطو: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢،١٩٨٠م، ص٨٢، و انظر: الفلسـفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها: أميرة حلمي مطر، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٢٧١.

كما ذهب الفيلسوف أبو البركات البغدادي إلى أن الحوادث تقوم بذات البارئ سبحانه، وأنه لا يصح إثبات الإلهية إلا بذلك، وقرر هذا في مواضع كثيرة من كتابه (المعتبر) [١].

وهذا ما أكده الإمام ابن تيمية صاحب التأثر بهذه المسألة، إذ قال:" كما اعترف بذلك (أي بقيام الحوادث بذاته تعالى) أقرب الفلاسفة إلى الحق كأبي البركات صاحب (المعتبر) "[٢].

مما سبق يتضح لنا أن القول بقيام الحوادث بالذات الإلهية هو قول فلسفي، نطق به الفلاسفة من أمثال: أفلاطون، وأرسطو، وأبي البركات البغدادي، والكرامية، وأن الإمام ابن تيمية أخذ بهذا القول وتأثر به، مما يدل على تأثره بالفلسفة.

ونرى أن هذا القول يتعارض مع النصوص الشرعية الواردة في تنزيهه تعالى عن مشابهة الحوادث، كقوله تعالى (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا)(مريم: آية ٦٥)، وقوله تعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)(الشورى: آية ١١)، وقوله سبحانه (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)(الإخلاص: آية ٤).

فهو - سبحانه- فرد في صفاته، لا شبيه له ولا مثيل، ومن أسمائه - جل شأنه- الأحد والمتعالي [٣]، وهذا ينفي عنه - تعالى- أي شَبه بالمخلوقين من أي وجه.

وما يقع من الاشتراك في الاسم من وصف الله تعالى بالعلم، ووصف المخلوق به، أو بالقدرة أو بالإرادة، ونحو ذلك، فلا يضر وليس فيه تشبيه، وإنما هو اشتراك في اللفظ فقط ؛ لأن علم الله تعالى مخالف تمام المخالفة لعلم المخلوق (فعلمه سبحانه وتعالى بالأشياء غير مستفاد من الأشياء، بل الأشياء مستفادة منه، وعلم العبد بالأشياء تابع

---

(١) المعتبر في الحكمة الإلهية: أبو البركات البغدادي، طبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، تركيا، ط١، ١٣٥٨هـ، جـ٣، ص٤٥، ٩٣، ٩٤، ١٦٠ وما بعدها، ص١٧٧، وانظر: شرح نهج البلاغة: أبو حامد عز الدين المدائني، مرجع سابق، جا، ص٢٣٤.

(٢) مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ج١٦، ص٣٨٣.

(٣) الأحد: هو الذي لا شبيه له ولا نظير. (الأسماء والصفات: أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، السعودية، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، جـ١، ص٩٠)، والمتعالي: معناه: المُرتفع عن أن يجوز عليه ما يجوز على المحدَثين (الأسماء والصفات: أبو بكر البيهقي، مرجع سابق، جـ١، ص٩٧).

للأشياء وحاصل بها) [١]، وهكذا سائر الصفات المقدسة العلية.

وأما ما يدعيه الإمام ابن تيمية من أن قيام الحوادث بذاته تعالى يُعد كمالاً له - سبحانه- لا نقص فيه، فيقول:" فما وجد من الحوادث في ذاته أو بائنًا عنه، كان وجوده وقت وجوده هو الكمال، وعدمه وقت عدمه هو الكمال، وكان عدمه وقت وجوده أو وجوده وقت عدمه نقصًا ينزه الله عنه سبحانه وتعالى "[٢].

فإن هذا الكمال الذي يثبته لله تعالى، إنما هو بناء على قاعدته التي يقول فيها:" كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أحق به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أحق بتنزيهه عنه "[٣].

ولذا فإننا نرى أن هذه القاعدة أساسها وعمادها التشبيه هذا من جانب، ومن جانب آخر فهل يعقل أن يكون الخلق وأوصافهم وكمالاتهم هو المقياس والطريق الموصل لمعرفة الله - تعالى- وكمالاته؟ تعالى الله عن ذلك.

ومن ثم فإن هذه القاعدة لا يصح ولا يليق أن نستدل بها في باب العقائد، إذ تؤدى إلى إثبات صفات لا تليق به سبحانه وتعالى، فضلاً عن قيام الحوادث به تعالى ومماثلته للمخلوقات.

وما يجب أن نعتقده أنه - سبحانه- متصف بكمالاته منذ الأزل، وهو في الوقت نفسه فعال لما يريد، كل يوم هو في شأن، لا يشغله شأن عن شأن، يدبر الأمور كيف يشاء، أما تحديد كيفية الارتباط بين المولى - عز وجل- وبين الموجودات الكائنة، بين الأزلي والمتزمن، بين المطلق والمحدود - فهو دخول في سر الخلق الإلهي، بل هو في سر الذات نفسها [٤].

يقول الإمام الغزالي:" ما المانع من أن يقال: إن الله - تعالى- عالم مريد قادر، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره، وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فيجب قبوله، وأما

---

(١) المقصد الأسنى: أبو حامد الطوسي، تحقيق: بسام الجابي، دار الجفان والجابي، قبرص، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص٨٧.

(٢) مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ٦، ص٣٢٦.

(٣) الصفدية: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ١، ص٩٠.

(٤) الآمدي وآراؤه الكلامية: حسن الشافعي، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م، ص٣٤٨.

البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة ففضول وطمع في غير مطمع، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية "(١).

ونود أن ننوه إلى أن القول بقيام الحوادث بذات الله تعالى من الناحية العقلية محال أيضًا؛ لأنه يؤدى إلى محال، وكل ما يؤدى إلى محال فهو محال، وبيانه كالتالي:

أولاً: لأنه يؤدي إلى حدوث الباري جل وعلا، لأن ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ لأنه لا تقوم الحوادث إلا بحادث.

ثانيًا: لو قامت به الحوادث لصار متصفًا بالحادث، والاتصاف بالحادث بعد حدوثه يعتبر تغيرًا، والتغير على الله تعالى محال.

ثالثًا: أنه - تعالى- لو قامت به الحوادث، فلا يخلو الأمر إما: أن تكون ذاته قابلة للصفة الحادثة أو غير قابلة، وإن كانت غير قابلة ثبت نفى الحوادث، وأما إن كانت قابلة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته، وذاته أزلية، فيلزم أن تكون القابلية أزلية، و ثبوت أزلية القابلية يستلزم ثبوت أزلية المقبول، والمقبول هو الحوادث، فالحوادث أزلية، وهذا تناقض صريح، لأن الأزلي ما لا أول له، والحادث ما له أول، ولا يمكن الجمع بينهما.

رابعًا: إذا قدرنا قيام حادث بذاته، فهو قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث أو بالانفكاك عن ذلك الحادث، وذلك الضد أو ذلك الانفكاك إن كان قديمًا استحال بطلانه وزواله؛ لأن القديم لا يعدم، وإن كان حادثًا كان قبله حادث لا محالة، وكذا قبل ذلك الحادث حادث يؤدي إلى حوادث لا أول لها وهو محال.

خامسًا: لو قامت به الحوادث، فلا يخلو الأمر إما: أن تكون هذه الحوادث من صفات الكمال، فإن كانت كذلك، فإن الخلو عنها مع جواز الاتصاف بها يعتبر نقصانًا، وقد خلا عنها قبل حدوثها، وإما أن لا تكون من صفات الكمال، وهنا يمتنع اتصافه تعالى بها؛ للاتفاق على أن كل ما يتصف به سبحانه يلزم أن يكون صفة كمال (٢).

---

(١) تهافت الفلاسفة: الإمام أبو حامد الغزالي، مرجع سابق، ص١٥٣.

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م، ص٨١، ونهاية الإقدام في علم الكلام: الإمام الشهرستاني، تحقيق: الفريد جيوم، المكتبة الثقافية الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، ص١٠٩، وشرح المقاصد: سعد الدين

وبهذا فإننا نرى أن الإمام ابن تيمية قد خالف وخرج عن معتقد أهل السـنة والجماعة في قوله بقيام الحوادث بالله تعالى وحلولها فيه.

وإلى هذا أشـــار التقي السـبكي فقال:" أحدث في أصـول العقائد، وخرج عن الاتباع إلى الابتداع، وشــذ عن جماعة المســلمين بمخالفة الإجماع، وقال بحلول الحوادث بذات الله تعالى"[1].

فســبحانه وتعالى يُغيِّر ولا يتغيَّر، فما كان في مخلوقاته كان عُرضــة لأن تقوم به الحوادث فتتغيّر، وما كان قائمًا بذاته لا تقوم به الحوادث لأنه ســبحانه لا يتغيّر، والله - تعالى- كامل بكل صفات الكمال والجلال منذ الأزل، وليس بحاجة أن يأتي أحد فينسب إليه أنه أراد أن يُلحق بذاته القديمة إضــافة يُحدثها، ثم يدعي أنها تضــيف إليه كمالًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

المطلب الثاني: مسألة وجود حوادث لا أول لها

يُعتبر مبحث القدم والحدوث جزءًا مهمًا من مباحث الطبيعيات، وله صــلة واتصــال بمبحث الإلهيات، إذ إن طبيعة البحث فيه تقتضـي الوقوف على العلاقة والصـلة بين الله والعالم، ومن هنا جعل العلماء مبحث القدم والحدوث أصلاً عظيمًا من أصول العقائد.

وفي هذا يقول الإمام السنوسي:" اعلم أن معرفة حدوث العالم أصل عظيم لمعرفة سائر العقائد، وأُسٌ كبير لتحقيق ما يأتي من الفرائد .... فمن حقق حدوث العالم بأصــوله، وعرف كيف يســتدل به على وجود مولانا جل وعز، وعرف ما يجب في حقه تعالى وما يجوز وما يستحيل، فهو من الراسخين في العلم، وممن يرفع في الجنان في درجات عالية "[2].

ومن جهة أخرى فإن الإحاطة بمســألة (القدم والحدوث) والتمكن من اجتلاء الحقائق فيها تحل الكثير من المشــاكل العويصــة والعقد الكبيرة، وتؤدي بصــاحبها إلى أن يكون على

التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤١٩هــــ، ١٩٩٨م، جــــ٤، ص٦١، والمواقف في علم الكلام: الإمام الإيجي، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٢٧٦.

(١) الدرة المضيئة: تقي الدين على بن عبد الكافي السبكي الكبير، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٤٧هـ، ص ٦، ٧.

(٢) العقيدة الوسـطى وشـرحها: الإمام محمد بن يوسـف السـنوسـي، تحقيق: السـيد يوسـف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، ص٨٧، ١٠٨.

بينة في أكثر مسائل أصول الدين، فيكون صاحب عقيدة راسخة ثابتة.

ومن الموضوعات ذات الصلة الوثيقة بمبحث القدم والحدوث موضوع وجود حوادث لا أول لها، فمن قال بوجود حوادث لا أول لها لزمه القول بقدم العالم، ومن قال بعدم وجود حوادث لا أول لها ترتب عليه القول بحدوث العالم.

ويُعد الإمام ابن تيمية واحدًا من الذين ذهبوا إلى القول بوجود حوادث لا أول لها، وقد صرح بهذا في مواضع كثيرة من كتبه.

ففي البداية ينكر الإمام ابن تيمية حقيقة أن الجملة ليست إلا مجموع الآحاد، وأنه إن كانت الآحاد حادثة فجملتها حادثة بداهة، ينكر هذا فيقول:" لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الأزل أن تكون الجملة غير أزلية، فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكمًا على الجملة، بل جاز أن يكون كل واحد من آحاد الجملة غير أزلي والجملة أزلية "[1].

ويؤكد على هذا بأن حدوث الأعيان لا يلزم منه حدوث النوع، ومن ثم فليس هناك ما يمنع من أن يكون الحادث اليومي مسبوقًا بحوادث لا أول لها، يقول:" إن حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع الذي لم يزل ولا يزال ... بل يكون الحادث اليومي مسبوقًا بحوادث لا أول لها ولم قلتم إن ذلك غير جائز "[2].

ويرى الإمام ابن تيمية أن ما ذكره من قدم النوع وحدوث العين أو الفرد هو مذهب أكثر المحدثين وجمهور العقلاء، فيقول:" وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثًا بل قديمًا، ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه "[3].

والأعجب من هذا أن الإمام ابن تيمية يرى بأنه ليس في القرآن ما يمنع من القول بحوادث

(١) درء تعارض العقل والنقل: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ٣، ص٥٩.

(٢) المرجع السابق، جـ١، ص٣٨٨، ٣٨٩.

(٣) المرجع السابق، جـ٢، ص١٤٨.

لا أول لها، فيقول:" وأين في القرآن امتناع حوادث لا أول لها "(١).

أما هذا الدليل الذي يســـتدل به البعض على حدوث العالم وامتناع حوادث لا أول لها، وهو قولهم: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فيراه الإمام ابن تيمية دليلاً باطلاً عقلاً وشرعًا.

يقول:" وأما قولهم: وجود ما لا يتناهى من الحوادث محال، فهذا بناءً على دليلهم الذي استدلوا به على حدوث العالم وحدوث الأجسام، وهو أنها لا تخلو من الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهــذا الدليــل باطل عقلاً وشرعًا، وهــو أصل الكلام الذي ذمه السلف والأئمة "(٢).

ويؤكد على رفضه لهذا الدليل في موضع آخر معتبرًا إياه طريقة مبتدعة مذمومة محفوفة بالمخاطر للعقل، فيقول:" الاســتدلال على ذلك بطريقة الأعراض والحركة والســكون التي مبناها على أن الأجســـام مُحْدَثَةٌ لكونها لا تخلو عن الحوادث، وامتناع حوادث لا أول لها، طريقة مُبْتَدَعَةٌ في الشــرع باتفاق أهل العلم بالسـنة، وطريقة مُخْطِرَةٌ مَخُوفَةٌ في العقل، بل مذمومة عند طوائف كثيرة "(٣).

ونرى أن الإمام ابن تيمية فيما ذهب إليه من القول بحوادث لا أول لها وبالقدم النوعي، هو قول فلسفي تأثر به، ووافق الفلاسفة وتابعهم فيما قرروه.

وليس الأمر كما يدعي الإمام ابن تيمية بأن أئمة الســلف وجماهير أهل الحديث قالوا به، إذ لم يقل أحد منهم بذلك، لكنه - من وجهة نظرنا- أراد أن يروّج لهذه المقولة، ويربأ بنفسه عن أن يقال له: إنه وافق أو تأثر بالفلاسفة في هذه المسألة.

وهذا ما أكده الإمام الإخميمي بقوله:" أما الأولون والآخرون فإنه لم يصــرّح أحد منهم بقدم نوع أو شــخص، ومن نقل عن أحد منهم شــيئًا من ذلك فقد كذب عليهم ... فالقول

(١) المرجع السابق، جـ١، ص١١٨.

(٢) مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ٦، ص٢٩٩.

(٣) منهاج السنة النبوية: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ١، ص٣٠٣.

بقدم نوع الفعل والمفعول لم يأت به كتاب، ولا سنة، ولا صحابي، ولا تابعي، ولا تابع تابعي، حتى أواخر المئة الســابعة ..... بل اعتقدوا أن الله عز وجل كان ولا شــيء معه، فليس الأمر منقولا عنهم كذلك، أعني القول بقدم نوع الفعل والمفعول "(١)، ثم إن الإمام ابن تيمية نسب إليهم ذلك ولم ينقل عنهم نصًا مأثورا أو مسندًا إليهم يفيد ويدل على ذلك.

والآن نستعرض أهم ما قاله الفلاسفة في هذه المسألة حتى يتبين لنا مدى تأثر الإمام ابن تيمية بهم وموافقته لهم.

فأرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة، ونتيجة لهذا اســتبعد فكرة الخلق، وقصــر فعل الله - تعالى- في العالم على تحريكه فقط بطريق العشــق، وجعل هذا التحريك فعلا ضــروريًا، ورأى أن الحركة أزلية وكذلك الزمان، وكل هذا يحول دون نســبة الخلق إلى الله تعالى.

إذ العالم - في نظره - لا يحتاج إلى موجد أوجده، فكل شــيء فيه أزلي أبدي لا يفتقر إلى خالق يخرجه إلى حيز الوجود، وإنما هو يفتقر إلى محرك، فلولا الله لم يتحرك العالم ولبقي ســاكنًا، والحركة لا بد لها من موضــوع تقوم فيه، والهيولي (وهي العالم هنا) هي هذا الموضوع، وهي قديمة لقدم المحرك، فلا أول لها كما لا أول له (٢).

بل ويرى أرســطو بأننا إذا أنكرنا وجود ما لا أول له ســنقيد أنفســنا بكثير من الأحكام الظاهرة الخطأ للعيان؛ إذ يلزم أن نقول: إن للزمان مبدأ وســيكون له آخر، وأنه يمكن أن توجد مقادير لا يمكن أن تنقسم إلى مقادير، وأن البعد ينتهي إلى حد وغاية.

وبعد أن أثبت وجود حوادث لا أول لها، وتحدث عن خواصها، أخذ يرد ويفنّد على الأقوال التي تنفى وجود ما لا أول له (٣).

---

(١) رســالة في الرد على ابن تيمية في مســألة حوادث لا أول لها: الإمام عبد الوهاب الإخميمي (المعروف بالمصري)، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، ١٤١٨هـ،١٩٩٧م، ص٦٤،٥١.

(٢) انظر: تاريخ الفلســفة اليونانية: محمد عبد الرحمن مرحبا، مؤســســة عز الدين، بيروت، ١٩٩٣م، ص٢٩٧، وأرســطو عند العرب: عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨م، ص٣، العالم بين القدم والحدوث عند المتكلمين والفلاسفة: محمود قشلان، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م، ص٤٤.

(٣) السماع الطبيعي: أرسطو، ترجمة: عبد القادر فينيني، أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٨م، ص٩١- ٩٧.

وابن سينا هو الآخر يصرّح في أكثر من موضع بجواز وجود حوادث لا أول لها، لكن هذه الحوادث - عنده- عادة لا تكون موجودة إلا بالقوة، ويرى أن المناهج التي تنكر وجودها تقوم على براهين فاسدة ومقدمات سوفسطائية لا أصل لها.

يقول:" وأما السبيل التي يسلكها الناس في نفي اللانهاية في الماضي، فكلها إما من ذائعات محمودة، وإما من مقدمات سوفسطائية وليس شيء منها ببرهاني، والأشياء التي يمتنع فيها وجود غير المتناهي بالفعل، فليس يمتنع فيها من جميع الوجوه، فإنا نقول: إن العدد لا يتناهى والحركات لا تتناهى، بل لها ضرب من الوجود وهو الوجود بالقوة، لا القوة التي تخرج إلى الفعل، بل القوة بمعنى أن الأعداد تتأتّي أن تتزايد، فلا تَقِفُ عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزاد "(١).

ومن قوله أيضًا:" إذا كانت الأجزاء لا تتناهى وليست معًا، وكانت في الماضي والمستقبل، فغير ممتنعٍ وجودها واحدًا قبل آخر أو بعده لا معًا، أو كانت ذاتَ عدد غيرِ مُتَرتِّب في الوضع أو الطبع، فلا مانعَ من وجودها معًا، ولا برهان على امتناعه .... وأما وجود الأشياء في الماضي، فبأنه لم يكن في الماضي لها بدء، وأنها كانت واحدة بعد واحدة منذ كانت، فلو أخذتَ تحسُبُها من الآن لم يَقِفِ الحساب عند حد "(٢)، وهكذا يقول ابن سينا صراحة بجواز وجود حوادث لا أول لها، ويرى أن هذا الأمر ليس ممتنعًا.

ويرى **أبو البركات البغدادي** بضرورة وجود حوادث لا أول لها لسببين: الأول: حتى لا تتناهى قدرة الله تعالى، والثاني: بسبب عدم نهاية مدة بقائه تعالى، فكذلك لا بداية لأول مخلوقاته.

يقول:" إن العلة غير المعلولة هي الله - تعالى- الذي لا بداية لوجوده، فلا بداية لأول خلقه، وانتهاء مخلوقاته في الزمان إلى أول لا أول قبله يوجب تناهي قدرته، وإذ لا نهاية لمدة بقائه كذلك لا بداية لأول مخلوقاته في الزمان، بل بدايتها الوجودية من عنده، والزمانية تتسلسل في سرمديات المخلوقات ببقاء لا بداية له في زمانياتها بواحد قبل آخر بعد آخر، لا ينتهي إلى

(١) النجاة في الحكمة الإلهية: ابن سينا، تحقيق: محيي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة، مصر، ط٢، ١٣٥٧هـ، ١٩٣٨م، القسم الثاني، المقالة الثانية من الطبيعيات، فصل في النهاية واللانهاية، ص١٢٥.
(٢) المرجع السابق، ص١٢٦،١٢٥.

أول فما مضى ولا إلى آخر فيما يأتي "[١].

ومن الأدلة التي ذهب إليها البغدادي - وغيره من الفلاسفة- في القول بحوادث لا أول لها هو: أن الإيجاد إحسان، ولو لم يكن الله موجدًا في الأزل، لكان تاركًا للجود والإحسان مدة غير متناهية، وذلك غير جائز، لأن علة وجود العالم جوده، وهذا الجود قديم لم يزل، فيلزم أن يكون وجود العالم قديمًا لم يزل، وكذلك لا يجوز أن يكون مرة جوادًا ومرة غير جواد، فإن ذلك يوجب التغير في ذاته [٢].

ويشرح هذا أبو البركات البغدادي فيقول:" إن خالق العالم لم يزل موجودًا قادرًا لا يعجز، وجوادًا لا يبخل، وليس معه ضد يمانعه، ولا ند يشاركه في المبدئية والخلق، أو يعينه عليه، وإذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادرًا عالمًا جوادًا، فهو فيما لم يزل خالقًا موجدًا، والعالم المخلوق الذي هو مبديه وموجده، لم يزل معه موجودًا، ولا يتصور أو لا يعقل أن يتقدم وجود العالم مدة يكون الله فيها غير موجد ولا خالقًا، بل عاطلاً معطلاً من الخلق، وهو القادر الذي لم يعجز والجواد الذي لم يبخل، فكيف يجوز أن يقال: إنه بقي مدة غير متناهية لم يخلق فيها ثم بدأ فخلق؟ "[٣].

ويذهب **ابن ر شد** أيضًا إلى أنه لا محذور من القول بحوادث لا أول لها, لأن استناد ذلك للأول وهو الله - تعالى- الذي ليس له بداية.

يقول" إذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لا نهاية لها، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه، إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها، وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطًا في وجود المتأخرة، وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها.

لكن القوم (أي الفلاسفة) لما أداهم البرهان إلى أن ههنا مبدأً محركًا أزليًا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخٍ عن وجوده، لزم أن لا يكون لفعله مبدأ

(١) المعتبر في الحكمة الإلهية: أبو البركات البغدادي، مرجع سابق، جـ٣، ص٢٧.

(٢) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام: الإمام الشهرستاني، مرجع سابق، ص٤١.

(٣) المعتبر في الحكمة الإلهية: أبو البركات البغدادي، مرجع سابق، جـ٣، ص٢٨.

كالحال في وجوده، وإلا كان فعله ممكنًا لا ضــروريًا، فلم يكن مبدأ أولاً، فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده "(١).

ومن ثم فهذه المسألة قال بها الفلاسفة - كما سبق بيانه- وتأثر بها الإمام ابن تيمية ونقلها عنهم، واعترف هو بذلك حين قال:" ومن هنا يظهر أيضًــا: أن ما عند المتفلســفة من الأدلة الصحيحة العقلية فإنما يدل على مذهب السلف أيضًا، فإن عمدتهم في (قدم العالم) على أن الرب لم يزل فاعلاً، وأنه يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن، وأن يصير الفعل ممكنًا له بعد أن لم يكن، وهذا وجميع ما احتجوا به إنما يدل على قدم نوع الفعل "(٢).

ونرى أن القول بهذه المســألة لا يسـلم من التناقض والاضـطراب ولا من اللوازم الباطلة، بيان ذلك:

١- أنه لو كانت الحوادث لا مبدأ لها لامتنع وجود ما هو موجود منها الآن؛ إذ إن وجود الموجودات الآن مشــروط بانتهاء ما قبلها من الحوادث، وتلك لا تنتهي بالحد، فامتنع وجود ما بعدها، لكن ما بعدها وُجِد فبان أنها قد انتهت، وبان بالتالي أنها متناهية أي لا أول لها (٣).

٢- كما أن الإمام ابن تيمية يناقض نفســه هنا، فقد صـرح في كثير من كتبه بكفر من قال بقدم العالم (قدمًا نوعيًا أو عينيًا) ونقل الإجماع على ذلك، فقال:" فإن الرســل مطبقون على أن كل ما ســوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن، ليس مع الله شــيء قديم بقدمه، وأنه خلق الســموات والأرض وما بينهما في ســتة أيام، والعقول الصـريحة تعلم أن الحوادث لا بد لها من محدث "(٤)، فقوله في هذه المســألة بحوادث لا أول لها، وبالقدم النوعي يتعارض مع كلامه السابق.

٣- وأما ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية وغيره من أن ســلســلة الحوادث من حيث المجموع قديمة لا أول لها، ومن حيث الأفراد حادثة لها أول، ومن أنه لا يلزم من حدوث كل فرد

---

(١) تهافت التهافت: لابن رشد، تحقيق: محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص٣٦.

(٢) مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ٦، ص٣٠٠.

(٣) فتاوى ابن تيمية في الميزان: محمد بن أحمد اليعقوبي، تحقيق: محمد أنجم المصــباحي، مركز أهل السنة بركات رضا، الهند، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م، ص٣٧٣.

(٤) مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ٩، ص٢٨١.

حدوث النوع، فيجاب عليه بأن الجملة ليست شيئًا أكثر من الأفراد مجتمعة، فإذا فرض أن كل فرد منها حادث لزم من ذلك حدوث الجملة قطعًا [١].

وهذا ما أكده الإمام التفتازاني في رده على الفلاسفة القائلين بقدم الحركة بالنوع مع حدوث أشخاصها، بقوله:" بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة، أي موجودة في الأزل، لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزليًا، إذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن جزئياته "[٢].

ويذكر أيضًا:" أنه لما كان كل حادث مسبوقًا بالعدم كان الكل كذلك، فإنه إذا كان كل زنجي أسود، كان الكل أسود ضرورة "[٣].

٤- وأما تصريح الإمام ابن تيمية بأنه لا يوجد في القرآن ما يمنع من القول بالقدم النوعي للعالم وبحوادث لا أول لها، فهذا غير صحيح بالمرة، بل هو مخالف للقرآن والسنة؛ إذ إن أدلة الشرع مجتمعة سواء ما ورد منها في القرآن الكريم أو في السنة النبوية تثبت لنا حدوث العالم من العدم، وأنه مخلوق لله - تعالى- بعد أن لم يكن.

فمن القرآن قوله تعالى (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)(البقرة: آية ١١٧)، فالمقصود بالإبداع هو: إنشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء، وإذا استعمل في حق الله - تعالى- فهو إيجاد الشيء بغير آلة ولا مادّة ولا زمان ولا مكان، وليس ذلك إلا لله [٤].

ويذكر الإمام الجرجاني: أن الإبداع هو إيجاد شيءٍ غير مسبوق بمادة ولا زمان، أو إيجاد الشيء من لا شيء [٥].

وأيضًا قوله تعالى (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ)(العنكبوت: آية ٢٠)، فمما لا شك فيه أن بداءة الشيء تعنى: كونه مسبوقًا بالعدم، فلو كان أصل المادة قديمًا -

(١) ابن تيمية السلفي: محمد خليل هراس، المطبعة اليوسفية، طنطا، ط١، ١٣٧٢هـ، ١٩٥٢م، ص١٣١.

(٢) شرح المقاصد: سعد الدين التفتازاني، مرجع سابق، ج٣، ص١١٣.

(٣) شرح المقاصد: سعد الدين التفتازاني، مرجع سابق، ج٣، ص١١٥.

(٤) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دارالقلم، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ، ص١١٠.

(٥) كتاب التعريفات: الشريف الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء، دارالكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ،١٩٨٣م، ص٨.

كما يقول البعض- أو وجدت حوادث لا أول لها، لما كان لهذا الخلق بداءة، والخلق في الآية يشمل سائر الموجودات والمخلوقات بما فيها الإنسان.

وقوله تعالى (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ)(الحديد: آية ٣)، فمضمون الآية يعنى أن الأولية المطلقة لله تعالى وحده فقط، ولا تكون لغيره، بخلاف غيره من الموجودات كلها فإن لها بداية ووجدت بعد عدم، ومن ثم فلا مجال - بعد ذلك- للقول بوجود حوادث لا أول لها [1].

ومن السـنة قوله ﷺ(اللهم أنت الأول فليس قبلك شـيء)[2]، وقوله ﷺ(كان الله ولم يكن شيء غيره)، وفي رواية (كان الله قبل كل شيء)، وفي أخرى (كان الله ولم يكن شيء قبله) [3].

ولا يقف بنا العجب عند تجاهل الإمام ابن تيمية لهذه النصوص الصريحة الواضحة في كتاب الله تعالى وسـنة نبيه ﷺ، والتي تنفي قوله بوجود حوادث لا أول لها، بل الأعجب من ذلك أنه بذل جهدا شاقًا لينتقي من الروايات الثلاثة الصحيحة السابقة، والتي وردت كلها في صـحيح البخاري ما يتناسـب مع رأيه هذا، فيرجح رواية (ولم يكن شـيء قبله) على الروايتين الأخريين، ويحكم عليهما بالوهم والبطلان، دون أي مسوغ لهذا الترجيح.

وكما هو معلوم أن الترجيح إنما يلجأ إليه عند التعارض وعدم إمكان الجمع، فأما إن كان الجمع بين الروايات ممكنًا، ولا تعارض بينها فيجب المصير إليه، ويُمنع من الإلغاء والترجيح، والروايات الثلاث هنا منسجمة مع بعضها ولا تعارض بينها، فقد كان الله سبحانه

---

(١) انظر: المقالات السُّـنية في كشـف ضـلالات ابن تيمية: عبد الله الهرري، دار المشـاريع، تونس، ط٧، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، ص٧٧، والسلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي: محمد سعيد البوطي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، ص١٦٨.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، حديث رقم٢٧١٣.

(٣) الأولى: أخرجها الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: بدء الخلق، باب: ما جاء في قول الله تعالى (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه)(الروم: آية ٢٧)، حديث رقم ٣٠١٩، والثانية: أخرجها الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: الفتن، باب: ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، حديث رقم ٧٢٩٦، والثالثة: أخرجها الإمام البخاري في صـحيحه، كتاب: التوحيد، باب: (وَكَانَ عَرْشُـهُ عَلَى الْمَاءِ)(هود: آية ٧)، حديث رقم ٦٩٨٢.

وليس معه شيء، وليس غيره شيء، وليس قبله شيء [١].

وهذا الأمر استدركه عليه الإمام ابن حجر العسقلاني بقوله:" قوله: (كان الله ولم يكن شيء قبله)، وفي رواية (ولم يكن شيء غيره)، وفي رواية (كان الله قبل كل شيء)، وهو بمعنى (كان الله ولا شيء معه)، وهي أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها، وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية، ووقفتُ في كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التي في هذا الباب على غيرها، مع أن قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق، لا العكس، والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق "[٢].

وأخيرًا يجب الاعتقاد بأن الله - تعالى- كان ولا شيء معه، ثم بدأ الخلق وأوجد المخلوقات بمشيئته وقدرته في الوقت الذي أراد، والذي اقتضت حكمته إيجادها فيه، ومن ثم فإن القول بوجود حوادث لا أول لها قول غير مقبول، بل هو مرفوض عقلًا وشرعًا.

يقول إمام الحرمين في العقيدة النظامية:" وما يتسلسل لا يتحصل، ومن أثبت حوادث منفصلة لا نهاية لها إلى غير أول، فقد جمع بين الحدوث والحكم بالقدم، ومن انتهى معتقده إلى إثبات حوادث أزلية فقد انسل عن مقتضى العقول، فإن مقتضى الحوادث الابتداء عن عدم، والأزل يشعر بنفي الأولية، فبطل أن يكون موقع العالم موجبًا لا إيثار له، ووجب القول بصانع مختار مريد، أوقع العالم على موجب مشيئته "[٣].

المطلب الثالث: مسألة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها

من حكمة الله - تعالى- أنه خلق الأسباب وسبَّبها وأوجد مسبَّباتها بها، فجعل النكاح سببًا للولد، والبذر سببًا للزرع، وجعل شرب الماء سببًا للري، وجعل الأكل سببًا للشِّبَع، وجعل النار سببًا للإحراق وهكذا.

وتُعد العلاقة بين الأسباب ومسبباتها من الموضوعات التي اختلفت حولها آراء الفلاسفة

---

(١) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي: محمد سعيد البوطي، مرجع سابق، ص١٧٠.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، جـ١٣، ص٤١٠.

(٣) العقيدة النظامية: الإمام الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ص٢٠.

والمفكرين، واتســعت شــقة الخلاف بينهم في تحديد نوع العلاقة بينهما: فهل توجد بينهما صلة ضرورية، حتى إذا ما وجد السبب نشأ عنه المسبب، أو أن هذه الصلة غير ضرورية؟

فبينما ينكر بعضــهم التلازم بين الســبب والمســبب، إذ يقرر بعضــهم هذا التلازم وعدم تخلفه في أي حال أبدًا، بل إن بعضهم تمادى في هذا فجعل الأسباب قوى عاقلة.

وقد حكى الإمام الســنوسـي هذ الخلاف، وأصــدر حكمه على كل من أدلى بدلوه في تحديد نوع العلاقة بينهما فذكر: أن هناك من يعتقد أن الأســباب تؤثر في مســبباتها بطبعها، وهذا لا خلاف في كفره، وهناك من يعتقد أن الأســـباب تؤثر في مســـبباتها بقوة أودعها الله تعالي فيها، وهذا هو فاسق مبتدع على الأرجح، وأما من اعتقد أنها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة أودعها الله فيها، وزعم أن التلازم بينهما أمر عقلي لا يصح فيه التخلف، فهو جاهل بحقيقة الحكم العادي وربما جره جهله إلى الكفر، وأما من اعتقد أنها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها، وزعم أن التلازم بينهما أمر عادي يصح فيه التخلف، فهذا هو المؤمن المحقق الإيمان، الذي ينجو بفضل الله تعالى من مهالك الدنيا والآخرة [١].

لقد آمن الفارابي بحتمية العلاقة بين الســبب والمســبب، والعلة والمعلول، وذكر أن لكل معلول علة، ولكل نتيجة سـبب، فقال:" العلة يجب أن توجد مع المعلول، فإن العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللًا بالحقيقة، بل معدات أو معينات وهي كالحركة "[٢].

وذهب إلى أن الضـــرورة الحتمية بين الأســـباب والمســـببات هي المســيطرة على العالم الطبيعي، فلا شيء يقع بالصـدفة أو الحظ، ولا شيء يحدث عشـوائيًا، بل كل شيء بقدر، وما أمر الله إلا كلمح البصـر، وأن ما حدث ويحدث واقع بناء على خصـائص ذاتية وضـعت في الموجودات منذ النشأة الأولى، وأن الله تعالى قدّرها ويعلمها في الأزل [٣].

ويعتقد الفارابي أن الاقتران المشـاهد في الوجود بين الأسـباب ومسـبباتها، هو اقتران تلازم

(١) تهذيب واختصــار شــروح السَّــنُوسِــيّة (أم البراهين): الإمام الســنوســي، اختصــار: عمر كامل، دار المصطفى، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م، ص١٩١.

(٢) التعليقات: أبو نصر الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٤٦هـ، ص٦.

(٣) المرجع السابق، وانظر: الفلسفة الإسلامية في المشرق، فيصل بدير عون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٢٨١.

بالضرورة، وليس في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب، ويؤكد على هذه الضرورة وتللك الحتمية بقوله:" كل ما لم يكن فكان، فله سبب "(١).

ويؤكد ابن سينا أيضًا على هذه العلاقة فيقول:" وجود المعلول متعلق بالعلة على الحال التي بها تكون علة، من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك أيضًا، ولها مدخل في تتميم كون العلة بالفعل، مثل الآلة: حاجة النجار إلى القدوم، أو المادة: حاجة النجار إلى الخشب، أو الوقت: كحاجة الآدمي إلى الصيف، أو الداعى: حاجة الأكل إلى الجوع "(٢).

وكذلك ذهب ابن رشد إلى القول بتلك العلاقة، وانتقد من ينفى العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها وتلازمها، ويرجعها إلى العادة، بأن ذلك يدل على عدم الفهم، وفي هذا يقول:" أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سوفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك، ومن ينفي ذلك في الشاهد فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل "(٣).

كما يرى أن عدم الاعتراف بالعلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يدل على الجحود بالصانع تعالى، فضلا عن كونه قولا مخطئًا وبعيدًا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها.

يقول ابن رشد:" من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ..... وقولهم: إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وإنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه، قول بعيد جدًا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها "(٤).

ويقرر ابن رشد أن القول بإثبات الأسباب المؤثرة في الكون مما يؤكد الدلالة على إثبات أن

---

(١) فصوص الحكم: أبو نصر الفارابي، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، ط١، ١٣٩٤هـ، ص٩٠.

(٢) الإشارات والتنبيهات: أبو على بن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، ط٣، دار المعارف، القاهرة، جـ٣، ص٩٠.

(٣) تهافت التهافت: لابن رشد، مرجع سابق، ص٢٩٠.

(٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة: ابن رشد، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤م، ص١٩٩.

هذا العالم وجد عن خالق عليم حكيم، وأن القول بعدم تأثير الأسـباب في مسـبباتها يلزم عنه ضرورة إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق، وإما إبطال وجود فاعل حكيم، تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك [١].

وأما مذهب الأشاعرة في هذه المسألة، فهم لا ينكرون العلاقة بين السبب والمُسبَّب، وإنما ينكرون أن يكون التلازم والاقتران بينهما ضـروريًا وحتميًا، كما ينكرون أن تكون ذوات الأشـياء مؤثرة بطبعها وتفعل من ذاتها، فهم لا يثبتون إلا سـببًا حقيقيًا واحدًا، وفاعلية مطلقة وحيدة لله عز وجل، الذي جرت سـنته بربط المُسـبَّبات بالأسـباب على وفق تقديره تعالى ومشيئته ارتباطًا مطردًا لا يختلف ولا ينفك في العادة.

يقول الإمام الغزالي:" الحكمة اقتضت ترتيب المسبَّبَات على الأسباب مع الاستغناء عنها، إظهارًا للقدرة، وإتمامًا لعجائب الصنعة، وتحقيقًا لِما سبقت به المشيئة، وحقت به الكلمة، وجرى به القلم "[٢].

إلا أن الإمام ابن تيمية رفض مذهبهم في هذه المسـألة، ورأى أنه جاء مخالفًا لإجماع السلف، كما رأى أنه ليس مخالفًا للكتاب والسـنة فحسـب، بل رآه مخالفًا للحس والعقل كذلك.

يقول:" ومن الناس من ينكر القوى والطبائع، كما هو قول أبي الحسـن الأشـعري، ومن اتبعه من أصـحاب مالك والشـافعي وأحمد وغيرهم، وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع ينكرون الأسـباب أيضًـا، ويقولون: إن الله يفعل عندها لا بها، فيقولون: إن الله لا يشـبع بالخبز، ولا يروي بالماء، ولا ينبت الزرع بالماء، بل يفعل عنده لا به، وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف، مع مخالفة صريح العقل والحس "[٣].

ورأى من أنكروا السببية والقوى والطبائع أضحكوا الناس على عقولهم وقدحوا في العقل والدين، يقول:" الالتفات إلى الأسباب شـرك في التوحيد، ومحو الأسـباب أن تكون أسـبابًا

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة: ابن رشد، مرجع سابق، ص٢٠٣.

(٢) إحياء علوم الدين: الإمام أبو حامد الغزالي، تحقيق: سـيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـــ، ٢٠٠٤م، جـ٢، ص٣٣.

(٣) مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ٩، ص٢٨٧.

نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قَدْح في الشرع "[١].

ومن ثم جنح الإمام ابن تيمية إلى رأى الفلاسفة ووافقهم وتأثر بهم في القول بتأثير الأسباب في مُسبَّباتها، وأن هنالك أسبابًا كامنة في الأشياء تتمثل في القوى التي أودعها الله فيها، فكانت مؤثرًا وعاملًا ذاتيًا في إيجاد النتائج والمسببات.

فهو يرى أن الأسباب لها تأثير فيما قارنها من المُسبَّبات، لكن ليس من طبيعتها، وإنما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة أودعها فيها، ولو نزعها منها لم تؤثر، ومن ثم يقرر أن التلازم بين الأسباب ومُسبَّباتها ضروريٌّ لا انفكاك عنه، ولا يصح التخلف فيه.

يقول:" ومن قال: إنه يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان التي يفعل الحيوان بها مثل قدرة العبد "[٢].

ويرى أن الله - تعالى- أوجد الأشياء وجعل لها أسبابًا تكون بها، لا يمكن أن توجد بدونها، وأن الله جعل في الأعيان من القوى والطبائع ما يحصل بها الآثار، (فنعلم أن في النار قوة تقتضى التسخين، وفي الماء قوة تقتضى التبريد، وكذلك في العين قوة تقتضى الإبصار، وفي اللسان قوة تقتضى الذوق ونحو ذلك) "[٣].

ومع أنه يرى أن الأسباب مؤثرة، وأن الله - تعالى- خلقها مؤثرة إلا أنها - عنده- لا تفعل وحدها، بل الله تعالى يفعل بها لا عندها، وليس كما يقول الأشاعرة.

يقول:" وأما الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق، والشمس في الإشراق، والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحو ذلك، فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده، بل لا بد من أن ينضم إليه سبب آخر، ومع هذا فلهما موانع تمنعهما عن الأثر، فكل سبب فهو موقوف على وجود الشروط وانتفاء الموانع، وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده

(١) المرجع السابق، جـ٨، ص٧٠.

(٢) المرجع السابق، جـ٣، ص١١٢.

(٣) الرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص٩٤.

شيء "(1).

مما سبق يتضح لنا أن الإمام ابن تيمية تأثر بكلام الفلاسفة في هذه المسألة - وخصوصًا ابن رشـــد- ووافقهم على ما ذهبوا إليه، من حيث إثبات الأســـباب الكونية، وأنها تؤثر في مسبباتها، وأن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ضرورية وحتمية لا يصح التخلف فيها.

لكننا نرفض ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية وغيره من الفلاسفة، ونوافق على ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الأسباب ليس لها تأثير فيما قارنها من المُسبَّبات، لا بطبعها ولا بقوة جُعلت فيها، فهذه الأسباب التي تعارف عليها الناس قد تتبعها آثارها وقد لا تتبعها، وتلك المقدمات التي يراها البعض حتمية قد تعقبها نتائج وقد لا تعقبها، وذلك أنه ليســت الأســباب والمقدمات وحدها هي التي تنشــئ الآثار والنتائج، وإنما التي تنشـــؤها هي الإرادة الإلهية المطلقة كما تنشئ الأسباب والمقدمات على السواء.

فالأشـــاعرة أرادوا من خلال ما ذكروه المحافظة على القدرة المطلقة لله ســبحانه وتعالى، فأقروا بلزوم العادة وجريانها، بدلا من تلازم الأسباب والمسببات، وذكروا أن النظام السائد في الكون يرجع إلى المشــيئة والقدرة الإلهية المطلقة، التي لا فاعل غيرها في الطبيعة، وفي إســناد جميع الممكنات إلى الله - تعالى- من غير توســط بعضــها في حصــول بعض إذعان لعموم سلطة إرادة الله على الكائنات وتعميم هيمنته عليها.

فهم يقصـــدون بهذا الدفاع عن التوحيد الخالص، وتنزيه القدرة الإلهية برد كل شــيء يحدث في هذا الكون إليه سبحانه بدون وسائط، فالله - تعالى- لا يحتاج إلى شيء لتحقيق مراده، ولا يحول بينه وبين تنفيذ لما يريد شيء، " فقدرته - سبحانه- قديمة تتعلق بجميع ما يَصِــح وجودُه من الجائزات، وإرادته واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات "(2)، فلا تأثير للأشــياء بعضــها في بعض، ولكن جرت عادة الله تعالى أن يربط الأســباب بمســبباتها، فالله لا يخلق المسبب إلا عند حصول السبب، فهو حاصل بقدرة الله لا بنفس السبب (3).

---

(1) مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ8، ص133.

(2) تاريخ الفكر العربي: عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1972م، ص333.

(3) الآمدي وآراؤه الكلامية: حسن الشافعي، مرجع سابق، ص427.

وهذا يتفق مع ما هو ثابت ومعلوم من أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، وينسجم مع الدلائل القرآنية الثابتة - لا كما يدعي الإمام ابن تيمية-، فهو سبحانه من أسمائه (القيوم)، ومعناه القائم بأمر المخلوقات على الدوام والاستمرار، وقد فُصّل هذا المعنى في مثل قول الله تعالى (إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ)(فاطر: آية ٤١)، وقوله عز وجل (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ)(الروم: آية ٢٥)، وقد علمنا أن إمساك الله السموات والأرض هو رعايته وهدايته إياها للقيام بما توجه إليها من الأوامر التكوينية، وكل ذلك مستمر دائم يتجدد لحظة فلحظة، إن صح التعبير باللحظة من حيث هي أصغر وحدة زمنية نعرفها، ومن المعلوم أن فعل (يمسك) و (تقوم) يدل على التجدد والحدوث، فهو نص في المعنى الذي يقول به الأشاعرة.

ومن أسماء الله تعالى الحسيب، ومعناه الكافي، وهو سبحانه وحده كافي عباده، كما قال تعالى (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ)(الزمر: آية ٣٦)، فهو حسيب كل أحد وكافيه، وهذا وصف لا يُتصور حقيقته لغيره، فإن الكفاية إنما يحتاج إليها المُكْفَى لوجوده ولدوام وجوده ولكمال وجوده، وليس في الوجود شيء هو وحده كافٍ لشيء إلا الله تعالى، فإنه وحده كافٍ لكل شيء لا لبعض الأشياء، أي هو وحده كافٍ ليحصل به وجود الأشياء ويدوم به وجودها ويكمل به وجودها، فالأشياء يتعلق بعضها ببعض، وكلها تتعلق بقدرة الله سبحانه وتعالى[1].

إذًا فأسماء الله - عز وجل- وصفاته تؤيد ما يقوله الأشاعرة، وكذلك نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ومن ذلك:

- قوله تعالى (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى)(الأنفال: آية ١٧)، وقوله سبحانه (وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى * وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا)(النجم: آية ٤٣-٤٤)، فالله عز وجل سلب عن المخلوقين هذه الأفعال وأثبتها لنفسه، ليدل بذلك على أنها صادرة

(١) المقصد الأسنى: الإمام أبو حامد الطوسي، مرجع سابق، ص١١٤.

عن خلقه تعالى لها وإحداثه إياها، وأنه هو المؤثر فيها حتى صارت موجودة بعد العدم [١].

يقول العز بن عبد السـلام:" والعجب أنهم يذمون الأشـعري بقوله: إن الخبز لا يشـبع، والماء لا يروي، والنار لا تحرق، وهذا كلام أنزل الله معناه في كتابه، فإن الشـبع والري والإحراق حوادث انفرد الرب بخلقها، فلم يخلق الخبز الشـبع، ولم يخلق الماء الري، ولم تخلق النار الإحراق، وإن كانت أسبابًا في ذلك، فالخالق هو المسبب دون السبب، كما قال تعالى (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) نفى أن يكون رسـوله خالقًا للرمي وإن كان سـببًا فيه، وقد قال تعالى (وَأَنَّهُ هُوَ أَضْـحَكَ وَأَبْكَى * وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا)، فاقتطع الإضـحاك والإبكاء والإماتة والإحياء عن أسبابها وأضافها إليه، فكذلك اقتطع الأشـعري - رحمه الله- الشـبع والري والإحراق عن أسـبابها وأضـافها إلى خالقها، لقوله تعالى (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)(الزمر: آية ٦٢)، وقوله هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ)(فاطر: آية ٣) "[٢].

- وقوله تعالى (وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ)(يس: آية ٤١)، وقوله سبحانه (وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُـرٍ * تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ)(القمر: آية ١٣-١٤)، وقوله عز وجل (وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْـمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَـاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ)(هود: آية ٤١)، فالله عز وجل هو الحامل الحقيقي للذين على ظهر السـفينة، والمُسـيِّر الحقيقي لها، والمانع لها من الغرق بمن فيها [٣].

ويؤيد ذلك ما جاء في الحديث أن رسـول الله ﷺ سـأله بعض الصحابة أن يحملهم معه في غزوة تبوك، فقال لهم:" والله لا أحملكم وما عندي ما أحملكم "، ثم لما جاءته إبل حملهم معه، ثم قال لهم:" لست أنا حملتكم، ولكن الله حملكم "[٤].

بل إن الإمام ابن تيمية نفسـه له كلام أثبت فيه ذلك المعني: أعني اسـتمرار قيوميته تعالى

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، جـ١٣، ص٥٣٢.

(٢) طبقات الشـافعية الكبرى: تاج الدين السـبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ، جـ٨، ص٢٢٧.

(٣) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي: محمد سعيد البوطي، مرجع سابق، ص١٧٦-١٧٧.

(٤) أخرجه الإمام البخاري في صـحيحه، كتاب: فرض الخمس، باب: ومن الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين، حديث ٣١٣٣.

على الأشـــياء كلها حيث يقول:" إن كل ما خلا الله فهو معدوم بنفســـه، ليس له من نفســـه وجود ولا حركة ولا عمل ولا نفع لغيره منه، إذ ذلك جميعه خلقُ الله وإبداعه وتصـــويره، فكل الأشياء إذا تخلى عنها الله فهي باطل .... والحق إنما هو لله وبالله ومن الله "(١).

فهذا المعنى هو الصـــواب في هذه المســـألة، وهو الذي تؤيده نصـــوص القرآن والســـنة، والعقل الســـليم المســـتنير كذلك، ويثبت لنا أن الله - تعالى- هو الفعال لكل شـــيء، وأن المسببات والنتائج إنما تحدث عند مقارنتها لأسبابها ومقدماتها لا بها، أي لا بتأثير أو فاعلية منها، فالعلاقة بينهما إنما هو مجرد اقتران مرده إلى العادة، لا إلى الضرورة العقلية.

المطلب الرابع: مسألة مشكلة الكُليَّات(٢)

عرفت الفلسـفة في تاريخها الطويل الكثير من المشكلات الفلسـفيّة، وتعد مشـكلة الكُليَّات واحدة من أعرق المشـكلات الفلسـفية وأكثرها أهمية، فقد أثارت الكُليَّات مشـكلة وجودها منذ أفلاطون وأرســـطو، وازدادت حدَّتها مع فلاســـفة الغرب المســـيحي، وكذلك في العالم الإسلامي اصطدم فلاسـفة الإسلام المشـتغلون بعلوم الأوائل بمشـكلة الكُليَّات، فحاولوا أن يبينوا آراءهم وتصوُّراتهم حولها.

لكن ما الذي نقصـــده بمشـــكلة الكُليَّات؟ ما نقصـــده هو موضـــوع وجودها، فهل هي في العقل أو خارجه، وهل هي حقائق قائمة بذاتها أو أنها مجرد تصـورات ذهنية، وعلى افتراض أنها حقائق جوهرية، فهل هي مادية أو غير مادية، وأخيرًا: هل توجد هذه الكُليَّات متصـــلة بالأشياء أو توجد مستقلة عن الأشياء؟

لقد انقســـم الفلاســـفة إلى ثلاثة مذاهب في معرض مناقشـــتهم لهذه المشـكلة الفلسـفيَّة، فمذهب منهم عرف بالواقعيين، والمذهب الثاني بالاسميين، والثالث بالتصويريين.

---

(١) مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ٢، ص٤٢٥.

(٢) مفرد كلي: وهو الذي يصـدق مفهومه على كثيرين لوجود صـفات مشـتركة بينهم، ويطلق على كل واحد منهم على حـدة، ويعرَّف أيضًـــا بـأنـه: مـا لا يمنع نفس تصـــوره من وقوع الشـــركـة فيـه، مثـل لفظ (إنسان)(ضوابط الفكر: محمد ربيع جوهري، ط٥، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م، ص٣٦).

فيرى أصـحاب المذهب الواقعي [1] الذي يتزعمه أفلاطون أن الكليات لها وجود في الواقع، ووجودها أسبق من وجود الأشياء، إذ لا تفهم الجزئيات إلا بالكلي الذي تندرج ضمنه، لكن ليس المقصود من هذا أنها مثل الأشياء الجسمانية أو الكائنات الموجودة في الزمان والمكان، لأنها لو كانت كذلك لكانت عرضية وفانية بينما هي جوهرية وباقية [2].

ومن هنا كانت الكُليَّات حقائق أعظم من الجزئيات، لأن الأشياء الجزئية المجسَّدة كالوردة مثلا ظهرت إلى الوجود ثم ذبلت واختفت، أما الكُليَّات فإنها لا تموت، وتوجد قبل الأشـــياء الفانية، ومعها وبعدها، وتتشـخص بها، فالجمال أكثر حقيقة من هذه الوردة الجميلة أو تلك، والإنسانيَّة أكثر حقيقة من هذا الإنسان أو ذاك [3].

أما المذهب الاسمي [4]: فأصحابه يضادُّون الواقعيين، فهم يرون أن الكُليات مجرَّد ألفاظ أو أســماء، وليس لها أيُّ معنى أكثر من مجموعة الأشــياء التي تنطبق عليها، وهي ليســت موجودات واقعيـة، بـل إنهـا مجرد تجريـدات تســتخلص من اســتقراء الجزئيـات، وأمـا بخصـــوص وجود الكُليات، فإنها عندهم لا توجد إلا في ذهن الإنســـان فحســـب وليس له وجود في الخارج [5].

---

(١) الو اقعي: هو المنســوب إلى الو اقع، ويرادفه الوجودي والحقيقي والفعلي، ويقابله الخيالي والوهمي، تقول الرجل الو اقعي: أي الذي يرى الأشياء كما هي عليه في الو اقع، ويتخذ إزاءها ما يناسبها من التدابير، دون التأثر بالأوهام والأحلام (المعجم الفلســفي: جميل صــليبا، دار الكتاب العالمي، بيروت، ١٤١٤هـــ، ١٩٩٤م، جـ٢، ص٥٥٢).

(٢) المعجم الفلسفي: جميل صليبا، مرجع سابق، جـ٢، ص٥٥٢.

(٣) مباهج الفلســفة: وِل ديورانت، ترجمة: أحمد فؤاد الأهو اني، الهيئة العامة لشــئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط٢، ٢٠١٦م، جـ١، ص٣٥.

(٤) الاســمية: هي المذهب الذي يرجع المعاني العامة إلى الأســماء، فأنكروا وجود الكليات وأرجعوها إلى مجرد أسماء (المعجم الفلسفي: جميل صليبا، مرجع سابق، جـ١، ص٨٣).

(٥) انظر: الموســوعة الفلســفيّة المختصــرة: وج. أو. أرمســون، تعريب: مجموعة من المترجمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٤٤، والمعجم الفلسفي: جميل صليبا، جـ١، مرجع سابق، ص٨٣.

وأما فيما يتعلق بالمذهب الثالث وهو المذهب التَّصــوُّري[١]: فإن التصــوُّريين حاولوا أن يوفقوا بين الواقعيين والاسميين، فرأوا أن الكُليَّات هي صور عقلية، وليست مجرَّد أسماء أو إشارات دالة على أفراد كثيرين، بمعنى أن موضوعات الفكر ومدلولات الأسماء الكُليَّة هي مدركات عقليَّة، وإذا كانت الواقعيَّة ترى أن هذه الكُليَّات توجد خارج العقل، فإن التَّصوريَّة ترى أن الكُليَّات لا توجد إلا في العقول، والعقول دون غيرها هي التي تكوّنها أو تركِّبها [٢].

ويرى أرســطو أن الحقائق الكلية كالعدل والحرارة والبرودة وحقيقة الإنســان ليس لها وجود خارجي، وإنما الموجود في الخارج هو المفردات كالشــيء الحار والشــيء البارد، وأفراد الإنســان، أما الحقائق الكلية فليس لها وجود إلا في أذهاننا، فمثلا حقيقة الإنســان هو القدر المشترك بين الناس كلهم، وهو الذي نسميه الإنسانية، والإنسانية لا توجد مستقلة وحدها إنما توجد في الأفراد، وهذه الإنسانية لا بد أن تتحقق في كل فرد ليكون إنسانًا، وإذا سُلِبت منه لم يبق إنسانًا [٣].

وذهب الرواقيون [٤] أيضًــا إلى أنه لا يوجد خارج الذهن إلا أفراد معينة مشــخصــة، وإلا أشياء مشهودة محسوسة، أما الكليات من الأجناس والأنواع والصور والمثل وغير ذلك من المعاني العامة، فهي عندهم في الواقع أسماء، وليس لها وجــود خارج الذهن، وإنما الموجــود في الخارج الوجــود الحقيقي هــو أفــراد هــذه الأشيــاء، التي هي جزئيات شخصية، وهي

---

(١) هو مذهب فلســفي يجعل المعاني العامة صــورًا أو أفعالاً ذهنية لا مجرد أســماء أو إشــارات دالة على أفراد كثيرين (المعجم الفلسفي: جميل صليبا، مرجع سابق، جـ١، ص٢٨٢).

(٢) انظر: المرجع الســابق، ص٢٨٢، والموســوعة الفلســفيّة المختصــرة: وج. أو. أرمســون، مرجع ســابق، ص١١٩.

(٣) قصـــة الفلســـفة اليونانية: زكى نجيب محمود، وأحمد أمين، مؤســـســـة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧م، ص١٤٠.

(٤) الرو اقية هي مدرسة فلسفية تأسست في أثينا على يد زينون الرواقي في أو ائل القرن الثالث قبل الميلاد، ويطلق على أنصارتلك المدرسة اسم (الرو اقيين) نسبة إلى الرواق الذي كان يلقى فيه المحاضرات في ذلك العهد (الفلســفة الرو اقية: عثمان أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٦٤هـــ، ١٩٤٥م، ص٥).

محسوسة غير معقولة [1].

ويرجع عدم وجود الكليات في الخارج عند الرواقيين، حيث إن الموجود عندهم لابد له من تخصيص لا يشاركه فيه غيره، فما لا تخصص له لا يوجد في الخارج، والكلى لا تخصص له، فهو عندهم لا وجود له في الخارج، فالإنسان كمعني مشترك بين أفراد كثيرة شيء لا وجود له في الخارج [2].

ويقرر ابن رشد كذلك بأن الكليات لا وجود لها في الخارج، وإنما أجزاؤها هي التي موجودة خارج الذهن، ويرى أن الكليات ليست بمعلومة، وإنما بها تعلم الأشياء، ولا ينفي ابن رشد وجود الكليات كما يظن البعض، إذ هي عنده موجودة في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة، ولذا فسّر قول الفلاسفة: الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، بأنهم إنما يريدون أنها موجودة بالفعل في الأذهان لا في الأعيان، وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلا في الأعيان، بل يريدون أنها موجودة بالقوة فيها غير موجودة بالفعل، ولو كانت غير موجودة أصلا لكانت كاذبة، وهذا غير صحيح، فثبت أن الكليات موجودة بالفعل في الأذهان وبالقوة في الأعيان [3].

وبتتبع ما قاله الإمام ابن تيمية في هذه المسألة، نجد أنه قد تأثر بما قاله كلٌ من أرسطو والرواقيين وابن رشد، ووافقهم عليه، فقد جعل الكلي عامًا في الأذهان عقليًا، وخاصًا في الأعيان حسيًا، وله نصوص كثيرة تدل على هذا التأثر وتلك الموافقة، وبحسبنا بعض الأمثلة.

فبداية يرى أن الكلي أمر في الذهن لا وجود له في الواقع، ففي الواقع لا يوجد إلا المحسوس، يقول:" ومعلوم أن المطلق لا بشرط ــ كالإنسان المطلق لا بشرط ــ يصدق على هذا الإنسان وهذا الإنسان، وعلى الذهني والخارجي، فالوجود المطلق لا بشرط يصدق على الواجب والممكن، والواحد والكثير، والذهني، والخارجي، وحينئذ فهذا الوجود المطلق ليس

(١) الفلسفة الرو اقية: عثمان أمين، مرجع سابق، ص٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص٩١.

(٣) تهافت التهافت: لابن رشد، مرجع سابق، ص٨٠.

موجودًا في الخارج مطلقًا بلا ريب.

ومن قال: إن الكلي الطبيعي موجود في الخارج، فإن أراد بذلك أن ما هو كلي في الذهن موجود في الخارج معينًا: أي تلك الصورة الذهنية مطابقة للأعيان الموجودة في الخارج، كما يطابق الاسم لمسماه، والمعني الذهني الموجود الخارجي، فهذا صحيح "[١].

وهذا بالضبط هو عين مذهب أرسطو والرواقيين الذي يقرر أن الكلي موجود في الأذهان عامًا كليًا، ولكنه موجود في الأعيان خاصًا جزئيًا.

ولا ينازع أحد من العقلاء في صحة القول إن وجود الكلي في الخارج إنما هو وجود أفراده ومعيّناته، وأن المطلق في الأذهان يطابق الأفراد في الأعيان، يقول ابن تيمية:" ومعلوم إنه إذا أريد بوجود الكلي في الخارج وجود أشخاصه لا ينازع فيه أحد من العقلاء "[٢]، وهذا أيضًا هو عين قول أرسطو والرواقيين.

وقال كذلك:" والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين، وإذا قيل الكلي الطبيعي في الخارج فمعناه: أن ما هو كلي في الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة في الخارج مطابقة العام لأفراده، والموجود في الخارج - معينًا- مختص، ليس بكلي أصلا ولكن فيه حصة من الكلي "[٣].

صحيح أن الإمام ابن تيمية يقرر أن الموجود مطلقًا بشرط الإطلاق موجود في الأذهان، لكنه لا ينفي أن هذا المطلق منطبق على ما في الأعيان، فيقرر أن:" المطلق لا يكون مطلقًا إلا في الأذهان لا في الأعيان، والله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة في الأعيان والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان "[٤].

ويزيد هذا المعنى بيانًا فيقول:" فإن ما في النفس صفة قائمة بها لا يكون في الخارج، وإنما المراد أن يوجد في الخارج ما يطابقه، بحيث يكون ذلك المعنى الكلي الذهني متناولاً له "[٥].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص٢٩٠.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٣٩.

(٣) الرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص١٢٤، ١٣٥.

(٤) المرجع السابق، ص١٥٣.

(٥) درء تعارض العقل والنقل: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ج٥، ص١٢٤.

وبهذا يتضح لنا أن الإمام ابن تيمية في تقريره لهذه المسألة جاء متأثرًا بما قاله الفلاسفة، وعلى وجه الخصوص أرسطو والرواقيون.

المطلب الخامس: مسألة نقد المنطق

يعتبر المنطق الأرسطي من العلوم اليونانية المقحمة في الثقافة الإسلامية، وعلى الرغم من اهتمام المسلمين به منذ بدايات حركة الترجمة لكتب اليونان، وبلائهم فيه بلاء حسنًا، إلا أن موقف علماء وفلاسفة الإسلام منه لم يكن موقفًا موحدًا، بل لقد انقسموا حوله إلى موقفين:

الأول: وهو موقف القبول لهذا العلم والدفاع عنه، والذي بدا واضحًا في موقف الغزالي وابن حزم وغيرهما.

الثاني: وهو موقف الرفض لهذا العلم، ويمثله بعض الفقهاء والمتكلمين، حيث وقفوا منه موقفًا عدائيًّا، وتنوعت حملاتهم القاسية عليه، ويُعد الإمام ابن تيمية من أشهر هؤلاء، إذ تصدى له تصديًا كبيرًا ونقده نقدًا شديدًا.

وقد جاء في نقده للمنطق متأثرًا بالفلاسفة:

ـ **أولا**: **نقد الحد**: فمثلا عند نقده للحد الأرسطي وجّه لقولهم: إن التصورات لا تنال إلا بالحد، نقدًا مكونًا من إحدى عشرة حجة استمدها من مذهب الشُّكَّاك اليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية أخرى [(١)]، وهذه الحجج - باختصار- هي:

الحجة الأولى: أن القضية إذا لم تكن بدهية فلا بد لها من دليل، وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم، فقول القائل: إنه لا تحصل التصورات إلا بالحد قضية سالبة وليست بدهية، فمن أين لهم ذلك إذ لا دليل عليها، فكيف إذن نتخذ قضية غير مبرهن عليها أساسًا لعلم البرهان نفسه.

الحجة الثانية: أن الحد هو القول الدال على حقيقة الحدود، فالحد إما أن يكون عرف

(١) انظر: العقل والوجود: يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م، ص٤٨، وتاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، طبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٥٥هـ، ١٩٣٦م، ص٥٩، وقصة الفلسفة اليونانية: زكي نجيب محمود، وأحمد أمين، مرجع سابق، ص٦٨، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها: أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص١٢٣.

المحدود بحد أو بغير حد، فإذا كان قد عرف المحدود بحد، فإن الأمر يدور ويتسلسل، لأنه لابد له من تعريف هذا الحد الأخير بحد آخر، وإذا عرفه بغير حد، كانت القضية - التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد - قضية باطلة.

الحجة الثالثة: أن استقراء أحوال الناس في مختلف الأمم وفي مختلف العلوم والصناعات يثبت أنهم مع تصورهم لمفردات علومهم وصناعاتهم، لم نجد أحدًا يتكلم بهذه الحدود، وفي هذا دليل على استغناء التصور عن الحد.

الحجة الرابعة: عدم استقرار أي حد من الحدود في أي فرع من فروع المعرفة الإنسانية، بل إن حد الإنسان المشهور - وهو الحيوان الناطق - عليه اعتراضات مشهورة، والنحاة العرب ذكروا للاسم على طريقة المنطق الأرسطي أكثر من عشرين حدًا اعترض عليها جميعها، وعلى هذا الأساس لن نصل إلى تصور صحيح على الإطلاق، والتصور أساس التصديق، والاثنان يكونان العلم، إذن فلن نصل إلى العلم.

الحجة الخامسة: الحد الأرسطى الحقيقي هو المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة، أي من الجنس والفصل، والتوصل إلى هذا الحد إما متعذر أو متعسر، ومن ثم فلن نصل إذن إلى أي تصور من التصورات، مع أننا قد توصلنا إلى تصورات في جميع نواحي العلوم، فعلم استغناء التصورات عن الحد.

الحجة السادسة: أن الحقائق التي لا تركيب فيها لا حد لها، فالعقل وهو من تلك الحقائق التي لا تركيب فيها لا يحد، ولكننا نجد لدى الأرسطيين تصورات للعقل ولحقائق لا تركيب فيها، وهذا يثبت أنه يمكن التوصل إلى التصور بغير الحد.

الحجة السابعة: لا يمكن للسامع فهم الحد إلا إذا فهمت مفردات ألفاظه ودلالتها على معانيها، والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له مسبوق بتصور المعني، فإن كان السامع قد تصور المعنى قبل سماعه، لم تعد هناك حاجة إلى القول بأنه تصوره حين سماعه.

الحجة الثامنة: إذا كان الحد قول الحاد، فإن تصور المعاني شيء ذهني لايفتقر إلى الألفاظ، فالمتكلم يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، كما أن السامع يمكنه ذلك بدون أن يخاطبه المتكلم، فكيف يمكن أن يقال لا تتصور المفردات إلا بالحد الذي هو قول الحاد.

الحجة التاسعة: أن الموجودات المتصورة أما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة، وأما أن يتصورها بمشاعره الباطنة كالجوع والشبع، وكل من الأمرين قد يتصوره معينًا، وقد يتصوره مطلقًا أو عامًا، وهذه التصورات جميعها ليست في حاجة إلى الحد، ولا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده.

الحجة العاشرة: يمكن للمعترض على الحد أن يبطله، وهذا الإبطال يحدث عن طريقين: الأول النقض، والثاني: المعارضة، ولا يتوجه النقض ولا المعارضة على الحد إلا إذا تصور المحدود، فأمكننا بذلك تصور المحدود بدون الحد.

الحجة الحادية عشر: من التصورات ما يكون بديهيًا لا تحتاج إلى حد، وكون العلم بديهيًا أو نظريًا شيء نسبي، فالنظري عند شخص قد يكون بديهيًا عند الآخر، فلا حاجة إذن إلى التوصل بالحد إلى هذه التصورات (١).

وهذه النسبية التي يقول بها الإمام ابن تيمية قال بها أيضًا بروتاغوراس السوفسطائي حين أراد أن ينقد أصول المعرفة فقال: إن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعًا، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد، ثم أخذ بها الشُّكَّاك بعد، فطبقوها على الحد كما طبقوها على نواحي العلم كله، فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة، بل كل شيء - كما يقول هرقليطس- في تغير مستمر (٢).

إننا لانجد - فيما نرى- شيئا جديدًا في هذه الحجج التي ذكرها الإمام ابن تيمية في نقده للحد الأرسطي، سوى أنه أخذها من حجج السوفسطائيين والشُّكَّاك وربطها بنزعته الخاصة في نقد المنطق الأرسطى، بل إنه في بعض الأحيان ينقلها بألفاظها وأمثلتها، ومن ثم يبدو تأثر الإمام ابن تيمية بالفلاسفة واضحًا - بل ولا يخفى على أحد- في نقده لمبحث الحد الأرسطى.

ثم يأتي الإمام ابن تيمية بعد ذلك ليبين المقصود من الحدِّ عنده، وهو التمييز بين

---

(١) الرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص٧ وما بعدها، و انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: على سامي النشار، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٣٦٧هـ، ١٩٤٧م، ص١٤٧.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: وولترستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م، ص٧٠، ١٠١.

المحدود وغيره، بما يُلازم المحدود طردًا وعكسًا، وليس تصوير المحدود وتعريف حقيقته وماهيته كما هو مذهب المناطقة وعلى رأسهم أرسطو ومَن تبعه.

يقول الإمام ابن تيمية:" إن الحدود مقصودها التمييز بين المحدود وغيره، وإن ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طردًا وعكسًا، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفائه انتفاؤه"[(١)]، وأما تصور المحدود فلا يستطيع الحد القيام به كما قلنا، ولكن الحد قد ينبه على تصور المحدود كما ينبه الاسم، فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء، فإذا سمع اسمه وحده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره، فتكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم [(٢)].

ولهذا رفض الإمام ابن تيمية التعريف بالحد وأخذ بفكرة التعريف بالرسم (والذي يكون بذكر العرضيات للشيء المعرَّف)، فيرى أن من يسأل عن لفظ الثلج وهو لم يره قط، أو يسأل عن اسم نوع من الفاكهة أو الحيوان الذي لم يره أو لم يكن في بلاده، فالطريق في تعريفه إياه إما التعيين وإما الصفة:

أما التعيين: فإنه بحضور الشيء المسمى ليراه إن كان مما يرى أو يذوقه أو يلمسه ونحو ذلك، وأما الطريق الثاني وهو أن يوصف له ذلك والوصف قد يقوم مقام العيان، والتعريف بالوصف إنما يكون بذكر الصفات التي تخص الشيء المراد تعريفه [(٣)].

وابن تيمية في هذا أيضًا جاء متأثرًا بالفلسفة الرواقية، والتي أعرضت هي الأخرى عن الحد لصعوبته، وعمدت إلى التعريف بالرسم، المؤلف من خواص الشيء، ومن ثم أصبح تعريف الأشياء عندها بذكر الأمور التي تخصها، وإحصاء الفروق التي تميزها من غيرها، فيرى (كروسيوس) أن التعريف هو ذكر ما هو خاص بالموجود المعرّف، ويرى آخرون أن التعريف هو قضية يمكن فيها استبدال الموضوع والخواص بعضها ببعض، أي هو قضية منعكسة، وذهب (انتيباطر) إلى أن التعريف: تعبير يُبسط فيه القول عن الشيء دون

(١) درء تعارض العقل والنقل، الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، جـ٣، ص٣٢٠.

(٢) نقض المنطق: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص١٨٧.

(٣) الرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص٥٥.

إخلال به أو ابتعاد عن مميزاته وخواصه [١].

ثانيًا: نقد القياس:

يرى الإمام ابن تيمية أن كل قياس يشتمل على قضية كلية فيه مصادرة على المطلوب، ولا يعطي شـيئًا جديدًا، فكل برهان يتكون من القضـية الكلية مقدمة كبرى يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية، وهذا هو الواقع كثيرًا، فالإنسان يعلم أن ضوء القمر مستفاد من الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محازاته للشمس، كذلك يعلم الإنسان القضايا العقلية المحضة كقولنا: أن الواحد نصف الاثنين من غير استدلال على ذلك بالقضـية الكلية، وكذلك القول بأن الكل أكبر من الجزء، فكل هذه القضـايا يمكن العلم بها بدون توسط القضية الكلية [٢].

ومن جانب آخر يرى أن وجود القضـية الكلية في القياس يؤدى إلى الدور والتسـلسـل وكلاهما باطل، حيث إنه إذا كان لابد في القياس - كما يقول المناطقة- من القضـية الكلية، فلابد من العلم بتلك القضية الكلية، أى من العلم بكونها كلية، وحينئذ يقال:

العلم بتلك القضـية إن كان بديهيًا أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بديهيًا بطريق الأولى، وإن كان نظريًا احتاج إلى علم بديهي، فيفضـى إلى الدور أو التسـلسـل وكلاهما باطل[٣].

والواقع أن الإمام ابن تيمية قد تأثر في هذا النقد بالشـكاك التجريبيين، وخاصـة سـكسـتوس أمبيريقوس[٤] الذي يقول:" إن القياس الحملى إما أنه لا يعلّمنا شـيئًا، أو هو يتضمن دورًا فاسدًا، ذلك أنه لا يعلمنا شيئا، لأن النتيجة متضمنه من قبل في المقدمات، فلا فائدة فيه إذن، إنه تحصيل حاصل.

(١) الفلسفة الرو اقية: عثمان أمين، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٢) الرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص١٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٧.

(٤) سكستوس إمبيريقوس (أي التجريبي) فيلسوف وطبيب يوناني، عاش في القرن الثاني الميلادي، وكان أحد أعضاء مدرسة الأطباء التجريبيين، وأحد أقطاب مذهب الشـكّاك اليوناني والروماني الذي نفى إمكانية الوصول إلى المعرفة اليقينية وإدراك الحقيقة. (تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، مرجع سابق، ص٣١٩).

ثم إن القياس - إلى جانب ذلك- ينطوي على دور فاسد، لأنه يقتضي أن نسلِّم مقدمًا بما يُطْلَب البرهنة عليه، ذلك أنه لكي تكون النتيجة صادقة، فلابد من البرهنة على صحة المقدمات، ولا بد بعد ذلك من البرهنة على القضية المسوقة من أجل هذه البرهنة، وهكذا إلى غير نهاية، والقياس المعتمد على مقدمة كلية (ولا بد أن تكون إحدى المقدمتين أو كلتاهما كلية وإلا لم ينعقد القياس) ينطوي على دور فاسد "(١).

ويقول:" إن المقدمة الكبرى (كل إنسان فهو حيوان) لم يقلها القائل إلا لعلمه أن سقراط وأفلاطون وغيرهما هم أناس وحيوانات في آن واحد، فإذا أضاف قوله: (وسقراط إنسان إذن فسقراط حيوان) كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول، لأن القضية الكبرى الكلية لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل "(٢).

وإذا كان الإمام ابن تيمية قد تأثر في نقده للمنطق بكل من السوفسطائيين والشُّكَّاك والرواقيين، إلا أنه لم يقف عند حد نقدهم، بل وضع نقودًا عدة، صدر فيها عن فكر خاص مستقل متميز، فقد ترك لنا بما كتبه عن المنطق تراثا علميًا لا يقدر، وقام بمحاولة لا نجد لها شبيهًا في تاريخ العصور الوسطى، بحيث يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق:" إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه في النقد بدل الشرح والتعمق، لكنا بلغنا بها من الرقي مبلغًا عظيمًا "(٣).

وهذا يجعلنا نقول: إن هذه المحاولة التي قام بها الإمام ابن تيمية في نقده لمنطق أرسطو تُعد رد فعل إيجابي لأثر هذا المنطق في العالم الإسلامي، لأن قيمة الفكر ليست في متابعته فقط بل في نقده ومعارضته والإضافة إليه بحيث يساعد على خلق حياة فكرية جديدة، وهذا هو ما حدث في نقد الإمام ابن تيمية، فلولا أرسطو ومنطقه لما وجد كتاب (الرد على المنطقيين) لابن تيمية بما له من قيمة علمية في الفكر الإسلامي.

---

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥م، ص١١٩.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، مرجع سابق، ص٣٢٠.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: على سامي النشار، مرجع سابق، ص١٩٩.

الخاتمــة

بعد أن انتهيت بحمد الله - تعالى - وتوفيقه من موضوع هذا البحث، والذي جاء بعنوان: أثر الفلسفة على فكر الإمام ابن تيمية (عرض ونقد)، أختم الحديث بذكر أهم النتائج التي توصلت إليها من خلاله، وهى كالتالي:

- كان للإمام ابن تيمية اطلاع مبكر على الفلسفة، فقد قرأها ووقف على دقائقها، وكانت معرفته بها معرفة دقيقة وعميقة وموثقة، كما كان هذا الاطلاع يحمل حسًا نقديًا، بدليل ما نقله من آراء سقراط، وفيثاغورس، وأفلاطون، وأرسطو، وابن سينا، والفارابي، والغزالي، وابن رشد وغيرهم، ومقارنته بينهم، ونقد آرائهم.

- إن موقف الإمام ابن تيمية من الفلسفة يتسم بنوع من التعقيد، وهو موقف ما كان ليحصل دون تعاطيه العميق لمسالكها ودقائقها، وقراءته النبيهة لنصوصها.

- إن رغبة الإمام ابن تيمية وحبه للنقد هو الذي دعاه إلى دراسة الفلسفة؛ كي يتمكن من نقدها نقدًا علميًا بعيدًا عن المجازفة.

- عناية الإمام ابن تيمية بالفلسفة لم تكن مقصودة لذاتها، بل كان الغرض منها الرد على خصومه من المتكلمين، والصوفية، والشيعة، فابن تيمية لم يدخل عالم الفلسفة دارسًا أو متعلمًا، بل دخله مخاصمًا مجادلاً، حيث درس الفلسفة دراسة نفعية بقصد الرد على خصومه.

- بهذه الروح النقدية يفحص الإمام ابن تيمية الفلسفة، فلا يرفضها برمتها، ولا يقبلها بجملتها، وإنما يستصوب بعض علومها، ويرفض بعضها الآخر.

- استفاد الإمام ابن تيمية كثيرًا من الفلاسفة وتأثر بهم، ويُعد ابن مَلْكا من أعظم الفلاسفة تأثيرًا في الإمام ابن تيمية، حتى عدّه الإمام ابن تيمية من أقرب الفلاسفة إلى الحق.

- ذهب الإمام ابن تيمية إلى القول بقيام الحوادث بذات الله تعالى، وهو قول فلسفي، نطق به الفلاسفة قبله من أمثال: أفلاطون، وأرسطو، وأبي البركات البغدادي، والكرامية، وتأثر الإمام ابن تيمية به، مما يدل على تأثره بالفلسفة.

- القول بوجود حوادث لا أول لها، هو قول فلسفي أيضًا، نقله الإمام ابن تيمية عن الفلاسفة وتأثر بهم، بل ووافقهم وتابعهم فيما قرروه بشأنه.

- جنح الإمام ابن تيمية إلى رأى الفلاسفة ووافقهم وتأثر بهم في القول بتأثير الأسباب في مُسبَّباتها، وأن هنالك أسبابًا كامنة في الأشياء تتمثل في القوى التي أودعها الله فيها، فكانت مؤثرًا وعاملًا ذاتيًا في إيجاد النتائج والمسببات.

- تأثر الإمام ابن تيمية بمسألة وجود الكُليَّات بما قاله كلٌ من أرسطو والرواقيين وابن رشد، ووافقهم عليه، فقد جعل الكلي عامًا في الأذهان عقليًا، وخاصًا في الأعيان حسيًا.

- اعتماد الإمام ابن تيمية في نقده للمنطق على الحُجج السُّفسطائيّة، وعلى حُجج مدرسة الشُّكَّاك اليونانيّة، قلّل من بعض نواحي نقده، وجعلها تكتسب صفة الجدال المحض.

- وأخيرًا نقول: إن تأثر الإمام ابن تيمية بغيره لا يقلل من شأنه، فهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الفكر الإنساني يحيا في حلقات متصلة.

وفي الختام أحمد الله - عز وجل- على توفيقه إياي للكتابة في هذا الموضوع، فله الفضل كله، وإليه يرجع الأمر كله، ولا يسعني إلا أن أقول: ما كان من صواب فمن الله وحده وبفضله وتوفيقه، وما فيه من خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، إذ قلما يخلص بحث من الهفوات، أو ينجو مؤّلف من العثرات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

ثبت المراجع والمصادر

١- ابن تيمية السـلفي: محمد خليل هراس، المطبعة اليوسـفية، طنطا، ط١، ١٣٧٢هـــ، ١٩٥٢م.

٢- ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسـفي: عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م.

٣- إحياء علوم الدين: الإمام أبو حامد الغزالي، تحقيق: سـيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٤- إخبار العلماء بأخبار الحكماء: جمال الدين أبو الحسـن القفطي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

٥- أرسـطو عند العرب: عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨م، ١٩٨٠م.

٦- الأسـماء والصـفات: أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشـدي، مكتبة السوادي، جدة، السعودية، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

٧- الإشارات والتنبيهات: أبو على بن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، ط٣، دار المعارف، القاهرة.

٨- الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية: عمر بن عليٍّ البزَّارُ، تحقيق: زهير الشـاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ.

٩- الأعلام: خير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.

١٠- الاقتصـاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م.

١١- الآمدي وآراؤه الكلامية: حسن الشافعي، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

١٢- - البداية والنهاية: ابن كثير، تحقيق: علي شـيري، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

١٣- البدر الطالع بمحاسـن من بعد القرن السـابع: الإمام الشـوكاني اليمني، دار المعرفة، بيروت.

١٤- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية: الإمام ابن تيمية، تحقيق: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٣، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
١٥- بيان تلبيس الجهمية: الإمام ابن تيمية، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط١، ١٤٢٦هـ.
١٦- التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول: أبو الطيب محمد صديق خان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
١٧- تاريخ الفكر العربي: عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٧٢م.
١٨- تاريخ الفلسفة اليونانية: محمد عبد الرحمن مرحبا، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٩٣م.
١٩- تاريخ الفلسفة اليونانية: وولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م.
٢٠- تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، طبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٥٥هـ، ١٩٣٦م.
٢١- التجسيم عند المسلمين: سهير مختار، كلية البنات، جامعة الأزهر، ١٩٧١م.
٢٢- تذكرة الحفاظ: شمس الدين الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
٢٣- التصوف بين الغزالي وابن تيمية: عبد الفتاح محمد سيد، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.
٢٤- التعليقات: أبو نصر الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٤٦هـ.
٢٥- تفسير سورة الإخلاص: الإمام ابن تيمية، تحقيق: طه شاهين، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.
٢٦- تهافت التهافت: لابن رشد، تحقيق: محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
٢٧- تهافت الفلاسفة: الإمام الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٣٨٥هـ، ١٩٦٦م.
٢٨- تهذيب واختصار شروح السَّنُوسِيّة (أم البراهين): الإمام السنوسي، اختصار: عمر كامل، دار المصطفى، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م.

٢٩- الدرة المضيئة: تقي الدين على بن عبد الكافي السبكي الكبير، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٤٧هـ.

٣٠- درء تعارض العقل والنقل: الإمام بن تيمية، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٣١- ذيل طبقات الحنابلة: ابن رجب الحنبلي، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م.

٣٢- الرد الوافر: أبو بكر محمد بن عبد الله شمس الدين، الشهير بابن ناصر الدين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٣هـ.

٣٣- الرد على المنطقيين: الإمام ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت.

٣٤- رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها: الإمام عبد الوهاب الإخميمي (المعروف بالمصري)، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، ١٤١٨هـ،١٩٩٧م.

٣٥- السماع الطبيعي: أرسطو، ترجمة: عبد القادر فينيني، أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٨م.

٣٦- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي: محمد سعيد البوطي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٣٧- سير أعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ،١٩٨٥م.

٣٨- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٣٩- شرح المقاصد: سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

٤٠- شرح نهج البلاغة: أبو حامد عز الدين المدائني، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

٤١- الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية: مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

٤٢- الصـفدية: الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشـاد سـالم، مكتبة ابن تيمية، مصـر، ط٢، ١٤٠٦هـ.

٤٣- ضوابط الفكر: محمد ربيع جوهري، ط٥، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.

٤٤- طبقات الشـافعية الكبرى: تاج الدين السـبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ.

٤٥- العالم بين القدم والحدوث عند المتكلمين والفلاسفة: محمود قشلان، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.

٤٦- العبر في خبر من غبر: شمس الدين الذهبي، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٧- العقل والوجود: يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م.

٤٨- العقود الدرية من مناقب شـيخ الإسـلام أحمد بن تيمية: شـمس الدين أحمد بن عبد الهادي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكاتب العربي، بيروت.

٤٩- العقيـدة النظاميـة: الإمـام الجويني، تحقيق: محمـد زاهـد الكوثري، المكتبـة الأزهريـة للتراث، القاهرة، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

٥٠- العقيدة الوسطى وشرحها: الإمام محمد بن يوسـف السـنوسي، تحقيق: السيد يوسـف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

٥١- فتاوى ابن تيمية في الميزان: محمد بن أحمد اليعقوبي، تحقيق: محمد أنجم المصباحي، مركز أهل السنة بركات رضا، الهند، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.

٥٢- فتح الباري شـرح صـحيح البخاري: ابن حجر العسـقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

٥٣- الفرق بين الفرق: أبو منصـور عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.

٥٤- فصوص الحكم: أبو نصر الفارابي، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، ط١، ١٣٩٤هـ.

٥٥- الفلسـفة الإسـلامية في المشـرق، فيصـل بدير عون، دار الثقافة للنشـر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٠م.

٥٦- الفلسفة الرواقية: عثمان أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٦٤هـ، ١٩٤٥م.
٥٧- الفلســفة اليونانية تاريخها ومشــكلاتها: أميرة حلمي مطر، دار قباء للطباعة والنشــر، القاهرة، ١٩٩٨م.
٥٨- فوات الوفيات: محمد بن شــاكر بن أحمد الملقب بصــلاح الدين، تحقيق: إحســان عباس، دار صادر، بيروت، ط١.
٥٩- فيلسوف العرب والمعلم الثاني: الشيخ مصطفى عبد الرازق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٣م.
٦٠- قصة الفلسفة اليونانية: زكي نجيب محمود، وأحمد أمين، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧م.
٦١- كتاب التعريفات: الشــريف الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ،١٩٨٣م.
٦٢- مباهج الفلســفة: وِل ديورانت، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة العامة لشــئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط٢، ٢٠١٦م.
٦٣- مجموع الفتاوى: الإمام ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن قاســم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ١٤١٦هـ،١٩٩٥م.
٦٤- مجموعة الرسائل الكبرى: الإمام ابن تيمية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٦٥- مجموعة الرسائل والمسائل: الإمام ابن تيمية، تعليق: السيد محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.
٦٦- المحاورات الكاملة لأفلاطون: (محاورة طيماوس)، ترجمة: شــوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.
٦٧- المدارس الفلسفية: أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٥م.
٦٨- المعتبر في الحكمة الإلهية: أبو البركات البغدادي، طبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، تركيا، ط١، ١٣٥٨هـ.
٦٩- المعجم الفلسفي: جميل صليبا، دار الكتاب العالمي، بيروت، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
٧٠- المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصــفهاني، تحقيق: صــفوان عدنان الداودي، دار القلم، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

٧١- المقالات السُّنية في كشف ضلالات ابن تيمية: عبد الله الهرري، دار المشاريع، تونس، ط٧، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

٧٢- المقصد الأسنى: أبو حامد الغزالي، تحقيق: بسام الجابي، دار الجفان والجابي، قبرص، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٧٣- الملل والنحل: الإمام الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٩٦هـ، ١٩٧٦م.

٧٤- مناهج الأدلة في عقائد الملة: ابن رشد، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤م.

٧٥- مناهج البحث عند مفكري الإسلام: على سامي النشار، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٣٦٧هـ، ١٩٤٧م.

٧٦- منهاج السنة النبوية: الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٧٧- المنقذ من الضلال: الإمام أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد جابر، المكتبة الثقافية، بيروت.

٧٨- المنهاج شرح صحيح مسلم: الإمام النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.

٧٩- المواقف في علم الكلام: الإمام الإيجي، مكتبة المتنبي، القاهرة.

٨٠- النبوات: الإمام ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز الطويان، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ،٢٠٠٠م.

٨١- النجاة في الحكمة الإلهية: ابن سينا، تحقيق: محيي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة، مصر، ط٢، ١٣٥٧هـ، ١٩٣٨م.

٨٢- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: جمال الدين يوسف بن تغري، دار الكتب، مصر.

٨٣- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: على سامى النشار، دار المعارف، القاهرة، ط٩، ١٩٧٧م.

٨٤- نقض المنطق: الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط١، ١٣٧٠هـ، ١٩٥١م.

٨٥- نهاية الإقدام في علم الكلام: الإمام الشهرستاني، تحقيق: الفريد جيوم، المكتبة الثقافية الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

فهرس الموضوعات